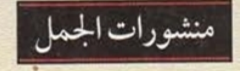
ويتني س. بودمان

شعريَّة إبليس

اللاهوت السردي في القرآن





ويتني س. بودمان: شعريَّة إبليس، اللاهوت السردي في القرآن

ويتني س. بودمان

شعريَّة إبليس

اللاهوت السردي في القرآن

ترجمة: رفعت السيد علي

منشورات الجمل

ويتني س. بودمان: شعريَّة إبليس، اللاهوت السردي في القرآن،
ترجمة: رفعت السيد علي، الطبعة الأولى، كافة حقوق النشر والاقتباس باللغة
العربية محفوظة لمنشورات الجمل، بيروت ـ بغداد ٢٠١٧
تلفون وفاكس: ٠٠٩٦١ ١ ٣٥٢٣٠٤
ص. ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Whitney S. Bodman: The Poetics of Iblīs, Narrative Theology in the Qur'an

Postfach 1127. 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

إلى أبويَّ
اللذين لم يعيشا حتى يريا هذا الكتاب منشوراً
غير أن بركتهما تحل عليه،
وإلى زوجتي بيتي
التي تحمَّلتْ انشغالي الطويل بالكتاب.

إقرار بالفضل

يقال إن كثرة الأيدي تخفِّف من وطأة أي عمل. في الوقت الذي أتمنى فيه أن يكون هذا العمل منيرا للعقول، إلا أنه لم يكن هيِّنا في إعداده بأيِّ قدر. كما ساهمت أيدٍ كثيرة في إعداده.

لابد أن أبدأ بوديع حداد. فأثناء محاضراته عن القرآن في دورات هارتفورد اكتشفت لأول مرة شخصية إبليس وكتبت عنها، وهي الشخصية التي أصبحت رفيقي الدائم لأعوام كثيرة منذ ذلك الوقت (مع ان هذا التعبير ربما كان مبعث رعب وفزع بعض الناس).

بكل يقين كان من أهم من استرشدت بهم في هذا المشروع مستشاري الأول «بيل جراهام»، والذي كان صديقا للعائلة من عقود سابقة (كان قد تتلمذ على يد أبي». كان هناك أيضا «وولفهارت هاينركس»، الذي شاركني اهتمامي بدراسة شخصية إبليس، وكان مرافقا لي على الدوام في رحلة البحث. من الشخصيات المحورية الأخرى التي ساهمت في إنجاز هذا العمل «سليم بركات» صاحب الذاكرة المباركة، الذي راح يقودني بكل صبر من تفسير إلى تفسير أثناء وجودي بدمشق.

للدكتورة «أنجليكا نويفرت» أيضا مكانة خاصة في هذا المشروع البحثي. وتحت توجيهها وإرشادها لي كتبت مقالا كان اللبنة الأولى

في تنظيم أفكاري حول تنوع وتضارب التفسيرات حول شخصية إبليس.

أعانني «جان هوبلر» على الاستفادة من النصوص الألمانية. كما نظمت «جين بتلر» مؤتمرا في الدينمارك وكان أحد محاور المؤتمر عن شخصيات إبليس خاصة فيما يتعلق بالترتيب الزمني لنزول سور القرآن التي تروي عن إبليس.

أعانني أيضا دكتور «بيتر ماشينيست» في جامعة هارفارد بتوجيهاته السديدة خلال عملية إعادة جمع المادة والأطروحات والمقالات وترتيبها وجمعها في كتاب.

كما وفر لي معهد «أوستن المشيخي الديني» بكل كرم وقتا للتفرغ من أعباء إعطاء المحاضرات لإنهاء مراجعة الكتاب.

وأعيد تحرير الكتاب مرات ومرات على مدى شهور وأعوام، وكان العبء الأكبر من تلك العملية قد وقع على عاتق أبي. كما قضى الطالبان «ليزا ستراوس» و«كاتي موزوس» ساعات طوالاً في تحرير نص الكتاب. أوجه الشكر أيضا إلى هيئة إنتاج الكتب في جامعة ماساتشوستس: لمديرة الإنتاج «مارجريت ستوديير» لعملها المضني دون كلل، وإلى «ريتشارد جود تومسون» لتركيزه الشديد في تحرير المسودات وإعدادها للطباعة، وإلى «كينثيا مارجريت تايلور» لتنقيح التحرير وقراءة ومراجعة الطبعات الأولية، وإلى «تشان سوك بارك» لملحوظاته المفصلة حول مراجعة قوائم الفهارس والمراجع.

حشد كبير أيضا من المشاركين بالحوارات ـ من طلاب، وباحثين، وغيرهم ـ أثروا هذا العمل بتلك الحوارات، منهم «صادق العظم» من دمشق، والأسماء التالية من مصر: مريم شريف، وسلامة أنور، ورشا دسوقي، وداليا صبري ـ والطلاب هنا في دورة دراسة «القتل، التدمير، والخيانة» عن القصص الممثلة. ذلك الصف الدراسي

أثبت بشكل متقن وكامل كيف أن أولئك الذين لا يعرفون شيئا عن القرآن يمكن أن يقرأوا نصا قرآنيا ويروا به شيئا فاتني إدراكه، على الرغم من أني كنت أعيد قراءة النص ذاته على مدى أعوام.

هناك بعض ممن كان لهم يد في دفع مشروع هذا الكتاب حتى ظهوره للوجود، وهناك كثير منهم، ويشغل بالي أن أكون قد نسيت واحدا منهم أو نسيت شيئا هاما فاتني أن أدرجه. إن حدث هذا فسيكون نتيجة لخلل في ذاكرتي، لا لنقص في وجوب الامتنان الصادق لهم.

ويتني س. بودمان
معهد أوستن المشيخي الديني
أوستن، تكساس، أغسطس ٢٠١١

مقدمة

بدأت هذه الدراسة كمحاولة لوصف فهم العدالة الإلهية في الإسلام أو شرعية الوجود الإلهي. وعلى ضوء ما هو شائع ومعروف من أن الإسلام لا يقبل ولا يعترف بمفهوم «الخطيئة الأولى لآدم»، سعيت لأفهم كيف يرصد الإسلام الشر المنتشر في العالم وكيف يبرره. فلا يحتوي الإسلام على شكل واحد من أشكال العدل الإلهي أو شرعية الوجود الإلهي ـ مثلما يوجد في الديانات الأخرى، فهو يشتمل على آراء متنوعة ومتباينة ووجهات نظر ورؤى عبر العصور المختلفة وعبر اختلاف الأماكن والمناطق الجغرافية. ورغم ذلك، سادت وهيمنت معتقدات معينة، مثل تلك التي يمكن أن نطلق عليها التقاليد المسرودة والسرد القصصي.

وترتب على ذلك أن تجرني الدراسة إلى بعض الميادين والمجالات التي لم تكن بخطة الدراسة عند البدء بها، أي بالتحقق من طبيعة ومكانة السرد في الإسلام، خاصة ما ورد بالقرآن. وكان الغرضان، أي السرد والعدل الإلهي، مرتبطين. بعض تفسيرات الشر والإثم يمكن تمحيصها وإيجاد الترابط بينهما من خلال بيئة الحكاية. إنه ذلك السرد الذي يستخلص الأبعاد المأساوية والفاجعة في الحياة: مثل غموض القضاء والقدر، وتشوش الشخصيات الحراكية المعيبة، ونبل المقاصد الذي يترتب عليه نتائج مهلكة. أي اختزال لتلك الحقائق المتعلقة بالسيادة الإلهية والشر البشري يناقض صدق التجارب الإنسانية.

تتوافق العقيدة الدينية أكثر مع ثنائية وازدواجية تناقضات وتعارضات الشر والخير. وكما أشارت «إيلين باجلز» باحترام للفكر المسيحي المبكر، فإن الصراع الاجتماعي والسياسي يمكنهما أيضا أن يضفيا دعما على بساطة وراحة على توكيدات صلاحنا ضد شر «الآخرين»[١]. هذا الصراع يشق له طريقا بوجه عام في التسويغ والتبرير الديني.

علم اللاهوت ذاته لا يحتل مكانة الصدارة على جدول الإسلام[٢].

فالفلسفة والفقه الإسلامي أكثر بروزا. وللأسف، لا تجد حتى أغنى التقاليد الفلسفية الإسلامية إلا جاذبية عامة محدودة في العصر الحديث.

حين يأتي المرء إلى مشكلة الشر، نجد أن الفقه الإسلامي يعلمنا كيف نتعامل مع تبعات الشر أو ما يترتب على الشر، ولكنه لا يذكر شيئا عن مصدره، ولا عن مدى انتشاره، ولا عن جوهره وطبيعته.

وللإجابة على سؤال مصدر الشر كما يرى الإسلام، يجب علينا أولا بالطبع أن نتجه للقرآن. وفيه ـ بالنسبة لنا على الأقل الذين فطمنا في الغرب على جسد النصوص الدينية ـ نجد قصة معروفة ومألوفة. نجد الشيطان يغري آدم في حدائق الجنة ويدفع بآدم وشريكته إلى أن يطردا منها إلى العالم الدنيوي. ونجد أيضا، ما يرتبط بتلك الرواية، وهو حدث سابق على ذلك، أي رفض إبليس أن يسجد للمخلوق الجديد آدم.

القصة فريدة من نوعها في موروث الدين الإسلامي. فشخصية

---

(١) باجلز، أصل الشيطان، ٣٥ ـ ٦٢.

(٢) فان إس، «البدايات».

إبليس (والتي يمكن تتبع أصلها في الغالب حتى شخصية ديابولوس الإغريقية[1]) تعد غير مألوفة في المجمل العام في المجتمعات غير الإسلامية. وهناك إشارة موجزة في سفر رسالة إلى العبرانيين ٦ : ١ تذكر أن الملائكة سجدوا للمسيح[2]. وتبدو القصة الأصلية في إنجيل بارثلوميو و«حياة آدم وحواء» وهو من الأناجيل المشكوك في أصالتها، وكذلك في النصوص الزائفة مثل «كهف الكنوز»[3]. ولا يتطلب الأمر مزيداً من البحث والقراءات في العرف والموروث الإسلامي لنجد أن إبليس يكتسب صفات يمكن أن تذكر القارئ بشخصية «لوسيفر» لميلتون، وهي شخصية رومانتيكية وتراجيدية في آن، أو بشخصية مفيستوفليس لجوته، أو بشخصية بروميثيوس، أو حتى بشخصية يهودا الأسخريوطي في بعض المعالجات والتناولات العاطفية. والمقارنة الأخيرة على وجه التخصيص تستحق وتستأهل مزيدا من البحث.

---

(١) الباحثون من غير المسلمين هم من خلقوا ذلك الارتباط بين الشخصيتين. ارجع إلى بيل، مقدمة، ١١٨، وكارتر، «المفردات الأجنبية»، ١٣٦، وكاتش، «اليهودية والقرآن»، ٣٣، وربين «إبليس»، ووينسينك وجاردن «إبليس» (في موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية)، ٦٦٨ ـ ٦٦٩. أما في التعليقات الإسلامية فإن المصطلح يعدّ في الغالب تنويعة للشكل الرابع من جذر «بلس»، بمعنى يتراوح بين تأنيب الضمير والندم إلى اليأس من الخير «لعدم توقع شيء من رحمة الله». ارجع للطبري ٢٢٧ : ١ (المجلد الأول)، وبتلر، إبليس، ٣٠ ـ ٣٨.

(٢) باتمان، تفسيرات يهودية، فليتشر لويس، «الإنسانية الإلهية»، وباتون «آدم»، شينك «الإبن المكلل»، ستينبرج، «عبادة آدم»، وزويمر «عبادة آدم». لم يذكر باتمان الرواية القرآنية وعن سجود الملائكة لآدم في مناقشته لرسالة إلى العبرانيين ٦ : ١. يبدو أن التفكير السائد بين دارسي العهد الجديد يربط تلك الفقرة أكثر بالمزمور رقم ٨ والمزمور ٧ : ٢ من المدراش المتعلقة بخلق آدم.

(٣) أندرسون وستون، «مقتطفات»، وبدج «سفر كهف الكنوز»، وإليوت «العهد الجديد المحرف»، ٦٥٢ ـ ٦٧٢.

هدفي الرئيس كان في استكشاف تلك النوعيات المتباينة والمختلفة في الفهم الإسلامي المتعلق بإبليس. وعمدت إلى كتابة فصل عن قصة إبليس في القرآن، وأنتقل منها لمفهوم إبليس عند أبو نواس، ومنه إلى الأساطير الغامضة عن الشيطان في أدب المتصوفة، عند الجاحظ والمجلسي، وكتاب القرون الوسطى من الإسلاميين، وأخيرا، ما هو مدوَّن في بعض الروايات الحديثة المعاصرة.

غير أن القرآن أثبت دون توقع أنه مركب وجامع وغني. فقصة إبليس في النصوص السبعة المذكورة فيه، تثير مزيدا من التساؤلات، لذلك كان عليَّ البحث عن أدوات تعينني على إجراء دراسة وافية. في بداية الأمر، سعيت للبحث بالتحليل الأسطوري، مستعينا بمنهج البنيوية لـ «ليفي شتراوس»، واعتقدت أن ذلك سيكون كافيا ووافيا، غير أن مثل تلك المناهج لم تف بالغرض، لأنها لم تتمكن من التوصل للاختلافات الدقيقة في تباينات مختلف القصص القرآنية عن إبليس. وبالتدريج انجذبت للتنوع في المقاربة المنهجية للانضباط الصارم للدراسات الأدبية، وتحليل الخطاب، وما كان يعد مستجدا عليَّ (السرديات). بعض تلك الأدوات البحثية قد تم تطبيقها على أدب الكتاب المقدس (خاصة العهد القديم، أو التناخ) من قبل مثل مقاربات أولئك الباحثين من أمثال جيمس كوجيل[١]، وميير سترينبيرج[٢]، ومايك بال[٣]، وروبرت ألتر[٤]. وتبين أن ذلك المنهج التحليلي أكثر غنى وعمقا، كما أعانني على رؤية أبعاد في النص استعصت عليَّ قبل ذلك.

(١) على سبيل المثال، كوجيل، في بيت بوتيفار.

(٢) ستيرنبيرج، شاعرية السرد التوراتي.

(٣) بال، السرديات.

(٤) آلتر، فن السرد التوراتي.

وكانت النتيجة إجراء دراسة تركز بالأغلب على النص القرآني، والتي كما آمل، لن تقدم فقط منهجا لوضع إبليس الأساطير في مقارنة مع إبليس القرآن، بل أيضا كوسيلة لاختبار بعض الوسائل والمناهج الجديدة في تناول النص القرآني ذاته ـ وسائل بنيت على عمل ستيفان ليدر[١]، وأنتوني هـ. جونز[٢]، وأنجيليكا نيوويرث[٣].

مقاربات

تطلب ترتيب الفصول أن يتبع بشكل ما تطور منهج التناول. في الفصول الثلاثة الأولى (الجزء الأول) تتكشف وتتفحص الأساليب المنهجية. في الفصول الثلاثة الأولى تلك، حاولت أن أطور نقاشا جدليا حول مشروعية التناول السردي في كل من أدوات الضبط المنهجي ذاته من جانب، وعلى أسس فهم المسلمين للقرآن من جانب آخر.

في الفصل الأول، أبدأ من حيث بدأت من عشرة أعوام مضت حين اكتشفت كتاب «بيتر أون» عن علم نفس الصوفية في مكتبة هارتفورد اللاهوتية وأنا أعد ورقة بحثية عن توجهات القرآن مع البروفيسير «وديع حداد»[٤]. في ذلك الفصل أوردت ملخصا لما توصل إليه «أون»، ومنه انطلقت لطرح ما أعتبره سؤالي المحوري، وهو: ما الفرق بين إبليس والشيطان؟ المنظور الديني الإسلامي يرى الشخصيتين على أنهما ذات واحدة، مع فهم إبليس على أنه الصورة

---

(١) ليدر، سرد القصة.

(٢) جونز، «جوزيف».

(٣) نيوويرث «إنجاز العدل (الجزء الأول)، المذكور آنفا، «إنجاز العدل (الجزء الثاني)».

(٤) أون، مأساة الشيطان وخلاص البشر.

الأولية الأبكر السابقة على ظهور شخصية الشيطان، غير أن بعض الأدب الإسلامي يتناول الاسمين على أنهما مختلفان جدا. تكشفت ذلك الاختلاف، معتمدا على براهين «أون» عن تناول أكثر تعاطفا مع إبليس عن أي تعاطف آخر ظهر تجاه الشيطان، سواء في القرآن أو في أي مصادر أخرى.

الفرق الجوهري بين إبليس والشيطان هو أن الأول شخصية سردية. ومن ثم، فإن تناول شخصية إبليس يمكن تحقيقه بأفضل طريقة من خلال تحليل السرد. باقي هذا الفصل يكشف أدوات السرد، خاصة التناول الذي طوره «وولفجانج آيزر».

ويعد «آيزر» في مقدمة رواد توجهات استجابة القارئ المعاصر للنص في تفسيره للسرد أو السرديات. وهو يؤكد على أن المعنى الأدبي يخلق من التفاعل بين نص ثابت وقارئ ذلك النص. النص يعرف مدى واسعا من المعاني والاحتمالات التفسيرية المرتبطة بالنص ذاته. في انتاج النص، يكون في ذهن الكاتب القارئ الضمني المحتمل، أي مجموعة من الافتراضات والاحتمالات عن مدى معرفة وقدرات ذلك القارئ المحتمل. على أي حال، فإن تلك الاحتمالات لا تصف القارئ الفعلي الحقيقي. القارئ الفعلي يحشد لهدف القراءة كل تجاربه الشخصية، ورؤاه، وتحيزاته، والتزاماته، وخيالاته وتخيلاته. وفي التفاعل بين النص ومدى اتساع تفسيره والقارئ بذخيرته المعرفية وتركيباته العقلية، يتكون ويخلق المعنى. وتتيح لي هذه المقاربة بفحص مدى اتساع المعاني في سرد قصة إبليس في القرآن، وكذلك في بعض الذخائر المعرفية المحتملة التي يخلقها قراءة/ استماع القرآن للقارئ والمستمع الأصلي الأول والمبكر للقرآن إبان تنزيله.

ويثير الفصل الثاني التساؤل عن أسس التحليل السردي على ضوء

شروط فهم القرآن لذاته. هل يفرض القرآن ذاته مثل تلك المقاربة؟ هل القرآن ذاته، أو التفسير التقليدي للقرآن، يدل على أن القارئ قد يقرأ قصصا كقصص مجردة لا بوصفها صورا لوعظ وتحذير إلهي؟

التدين الإسلامي والتفسيرات القرآنية ترفض بوجه عام الخيال الروائي وتقبل على مضض الإسرائيليات (قصص وحكايات من مصادر يهودية ومسيحية) فقط بغرض دعم ما هو ثابت ومؤسس قبل الإسلام بوسائل أخرى، وتحاول أن تحافظ على جدار راسخ بين التاريخ الفعلي الحقيقي وبين الأدب التخيلي. غير أن القرآن يحتوي بالفعل على سرد وقصص. وحتى لو لم نطلق عليه خيالا قصصيا، فبإمكاننا على الأقل أن نتعرف على احتوائه على عناصر خيالية وتخيلية، أو صفة تخيلية، هذا لو حافظنا في تفكيرنا على التمييز الذي يفترضه «آيزر» بين الخيالي والتخيلي. وفي الحقيقة، فإنه فقط عن طريق معالجة السرد بوصفه سرداً يمكن لتعدد قصص إبليس ـ والتفاوتات الموجودة بين تلك القصص ـ أن تبدأ في إظهار معنى عقلي بينها.

وهذا بالطبع يظهر قدرا من التساؤلات عن تركيب وبنية تلك القصص، وأماكنها من تلك السور الواردة بها، وتصميم بناء السور ذاتها (من؟ وكيف؟ ولماذا). ومن ثم فإن الفصل الثاني يثير أمورا منهجية بالإشارة تحديدا للقرآن.

وربما يبدو الفصل الثالث وكأنه تغير غير مرحب به. فبعد فصلين عن المنهجية، يصبح المرء قد أصبح في مسار المشروع، في إطار مادة السرد. ومع ذلك، فإن الخلفية الأسطورية لقصة إبليس قد خلقت رؤى مهمة في سياق الاحتمالات التفسيرية وبذلك تصبح خلفية معرفية ضرورية والتي بدونها تصبح بعض التوجهات التفسيرية للفصول التالية أقل قدرة على فهمها.

وحيث إن القرآن يرى في نفسه أنه امتداد للمعارف والمسلمات

التوراتية والإنجيلية، وإن «آيزر» قد أكد على أهمية «الذخيرة المعرفية» في تفسير النصوص، فمن المنطقي فحص وكشف مختلف السرد المتعلق بأصل وجذر الشر في الأحاديث المستمدة من نصوص الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل).

فائدة ذلك أنه يعيننا على التنبه والتوصل إلى مدى مؤسس من التفسير يرتبط ارتباطا حميميا وثيقا بالنصوص التي نهتم بها. لم يحدث ذلك إلا حين أيقنت أن قصة قابيل وهابيل هي أيضا قصة عن أصل وجذر الشر حتى إنني بدأت أرى أن بعض روايات قصة إبليس في القرآن تصور إبليس وآدم في علاقة شبه قرابية تظهر ظاهرة صراع وتنافس الأقارب وأشباه الأقارب، وهي بالمثل من المشاكل التي خلقها الإله.

الذخيرة المعرفية التوراتية قد تشكل أيضا جانبا من الذخيرة المعرفية للقارئ الضمني. أضيف إلى ذلك بعض الأحاديث الأسطورية الأخرى المتوارثة، مثل الموروث المعرفي عن الجن فيما قبل الإسلام. وهذا المصدر الأخير غير مصور في الفصل ولكنه يبرز ويظهر في فصول تالية، وبوجه خاص، حين نستدعي هذا الموروث المعرفي ليظهر تأثيره في روايات خاصة من قصة إبليس.

السور القرآنية

يقودنا الجزء الثاني من البحث إلى سور القرآن ذاتها. كل من السور السبع التي بحثناها وحللناها تحتوي على رواية أو تنويه أو ذكر لقصة إبليس. كل سورة منها توجه اهتمامنا إلى وجه مختلف من أوجه القصة. يفحص الفصل الرابع سورة طه، والتي تضم ذكرا مختصرا ـ آية واحدة ـ لقصة إبليس. تهيمن على السورة دورة مطولة من القصص تلي قصة موسى من مولده حتى حدث العجل الذهبي الذي صنعه

السامري في غيبة موسى. هنا نحاول أن نفهم رسالة قصة إبليس بإمعان النظر والتفكير للقصة المهيمنة على السورة، مؤمنين وموقنين بأن إدراج قصة إبليس في السورة قد صمم ليضيف إلى رسالة مجمل السورة. تؤكد قصة موسى على قصور القدرات الفردية البشرية ولكنها تظهر أنه نجح بفضل عين الله التي توجهه ورعاية الله له. قصة إبليس في السورة تضيف إلى هذه الفكرة الرئيسة للسورة بإظهار قصور قدرة إبليس عن اتباع أمر الله.

ويتناول الفصل الخامس تركيبا بنائيا مماثلا في سورة الكهف والتي تحتوي بدورها على سرد موجز لقصة إبليس، من خلال آية أطول قليلا عن إبليس من تلك الآية الواردة في سورة طه. وتحتوي سورة الكهف على عدة قصص مطولة: قصة أصحاب الكهف، وقصة موسى والخضر، وقصة ذي القرنين، ومثل رجلين وجنَّتيهما. وتحتوي تلك القصص على فكرة عامة واحدة طبقتها بعد ذلك على قصة إبليس ذاتها الواردة بالسورة. وهنا كان قصدي أن أفحص كل ما ورد بسورة الكهف من سرد على ضوء ذخيرة القارئ الضمني المعرفية. وحيث تذكر الآية أن إبليس من الجن[1]، فبإمكاننا أن نسأل ما الذي كان يعنيه ذلك لمختلف مجتمعات قراء النص. ليس بإمكاننا أن نعرف ما الذي يعنيه المصطلح لمن أبلغ الآيات للبشر، ولكننا نستطيع أن نجري مسحا، بمختلف الوسائل، للمفاهيم المصاحبة لفكرة الجن في ذلك العصر الذي نزلت به الآية وننسبه لتفسير فقرة إبليس الواردة بالسورة.

في الفصل السادس نصل إلى سرد أطول لقصة إبليس في سورة الحجر. وهنا يجد المرء الفرصة ليبحث بالتفصيل الديناميكيات

(١) في ٥٠: ١٨ ومذكورة ضمنا في ٢٧: ١٥.

والآليات الداخلية لسرد معين عن قصة إبليس. وألاحظ تشابها معينا بين الطريقة التي تروى بها قصة إبليس هنا في سورة الحجر وقصة تنافس الأشقاء وصراع الأقارب المعروفة في التوراة، وخاصة في قصة قابيل وهابيل المذكورة في سفر التكوين. على أي حال، لم أهمل أن أضع السرد في سياق مجمل السورة والبحث عن الفكرة الرئيسة المتسقة للسورة. وتوصلت للفكرة الرئيسة في مجمل السورة وهي عن فكرة الأجل والمصير، وهي المعلومات التي في علم الله عن المستقبل، وهي المعلومات التي حجبها الله عن البشر، كما أخفاها هنا في السورة عن الجن أيضا. وينتسب بعض محتوى سورة الحجر لقصة عزازيل في أسطورة مراقبي البشر من الجن التي شرحتها في الفصل الثالث.

ويتفحص الفصل السابع رواية من روايات قصة إبليس وردت في سورة ص والتي تشبه في كثير من الأوجه تلك الواردة في سورة الحجر. الفكرة الرئيسة لسورة ص هي فكرة النزاع والشقاق، والتي تظهر عند نهاية قصة إبليس. في هذا الفصل تفحصت كيف تغير أسلوب سرد قصة إبليس في أوجه معينة عن تلك الواردة في سورة الحجر لتقدم رسالة مختلفة عن الرسائل التي تقدمها نفس قصص إبليس الأخرى في السور القرآنية التي وردت بها القصة. وسوف أناقش في النتائج أن هذا التحول والانتقال يحدث لا فقط بسبب الأفكار الرئيسة المقارنة في السورتين بل أيضا بسبب تطور ونمو قصة إبليس في التنزيلات المتتالية. في سورة ص يتخذ الراوي دورا أكثر إيجابية في تفسير شخصية إبليس أكثر مما هو وارد في سورة الحجر. يبدو إبليس هنا متكبرا ومتجبرا ومتغطرسا وكافر بالله، والصراع ـ النزاع ـ بين إبليس والله يتشكل من خلال تغيرات كثيرة في الحوار في إطار السرد.

ويتفحص الفصل الثامن رواية من روايات قصة إبليس الواردة في سورة الإسراء. وهو في هذه السورة مصور في صورته العدائية الكاملة ضد البشر بكل ما تحت سلطانه من قوات مجازية، ويحذر الله البشر فيها من ألا يتخذوا من إبليس حاميا ووكيلا لهم، فالله وحده هو القيم والوصي على مصالح وصالح البشر: فهو الوكيل.

كما يتفحص الفصل التاسع قصة إبليس كما وردت في سورة الأعراف، وهي قصة أكثر تطورا حيث يربطها القرآن بقصة آدم في الجنة[1]. موضوع الخجل والإحساس بالعار ثم تغطية عار سوءيتيهما التي تبدت لهما من العناصر في القصة التي تدمج بطرق مركبة معاني التغطية كتغطية آلية حركية لتغطية العورة التي عراها عضيانهما لله، وتغطية الجسد كوسيلة للزينة والتزين، وهو وصف إيجابي.

وأخيرا، رواية قصة إبليس في سورة البقرة بإجماع من الباحثين الإسلاميين وغير الإسلاميين، تعد آخر ما نزل من روايات قصة إبليس حسب ترتيب نزول السور، ولكنها أول ما يواجه القارئ من روايات قصة إبليس حسب ترتيب القرآن بعد جمعه. وفي الموروث التقليدي من تفسير القرآن تحظى هذه الرواية بأغلب اهتمام الباحثين والمفسرين. وفي تحليلنا وضعنا قصة إبليس في الترتيب الثالث من بين قصص الأزل والزمن القديم الأول من بين قصص أولية أربع التي تتعلق بوضع البشر بالنسبة للملائكة. قصة إبليس تلي قصص اعتراض الملائكة على خلق الله للبشر وتعليمات الله لآدم وتعليمه له كل أسماء الكائنات والأشياء. أما قصة آدم في الجنة ونجاح إبليس في إغوائه

---

(١) في السرد التوراتي في سفر التكوين فإن هذا بالطبع يعني جنة عدن. ولم يذكر القرآن اسم المكان ولا طبيعته ولا مكان تلك الجنة، لم يذكر إلا أنها خارج النطاق الأرضي. وليس بالضرورة أن نتعرف عليها باسم «السماء» أو باسم «الجنة».

والتسبب في طرده من الجنة فتلي قصة جدل إبليس مع الله. دور إبليس ذاته في السرد الأطول دور صغير، كما أن قصته لا تلقى إلا قليلا من الاهتمام، غير أنه دور مهم في ذلك السرد الأطول.

الخلاصة

تتوصل هذه الدراسة إلى استنتاجين. فمن جهة، حاولت التعرف على قيمة استجابة القارئ قصصيا كوسيلة لتحليل القصص في القرآن، خاصة تلك القصص التي تتكرر كثيرا في مواضع مختلفة وأشكال وصور مختلفة. في الفصلين الأولين، وصفت هذه المقاربة ودافعت عنها. وتلخص نتيجة واحدة نتائج هذا التطبيق.

النتيجة الثانية تتعلق بفكرة طبيعة الشر ومدى التفسيرات التي يتيحها القرآن. وبعد بعض التعليقات عن الرؤية الدينية للتراجيديا المعتمدة على تحليلي لقصة إبليس، وانتقلت إلى تحليل أربعة أعمال أدبية حديثة: قصيدة، وروايتين، وقصة قصيرة ـ للتعرف على أن مدى التفسيرات التي تسمح بها مختلف الإحالات في القرآن عن قصة إبليس تشمل شخصية إبليس المأساوية. وأنا أرى هنا أن تنوع التفاسير واختلافها عن إبليس الموجود في تلك الأعمال الأدبية الحديثة مظلل بظلال تنوع القصة القرآنية ذاتها. لا يسرد القرآن قصة بسيطةِ عن إبليس ولكنه ينسج سرداً مركباً وموحياً يسمح بمدى متنوع من اختلاف وتشعب التفسيرات. ووجد المسلمون عبر العصور في نطاق ذلك المدى المتنوع الفرصة لاكتشاف مختلف الفروق الدقيقة لشرعية المشكلة الأزلية لشرعية الوجود الإلهي والعدالة الإلهية. لا يسمح القرآن فقط بذلك الاستكشاف والحض عليه، بل يستدعيه ويحث عليه.

الفصل الأول

طبيعة السرد

منذ أكثر من عشرين سنة مضت، نشر «بيتر أون» طبعة منقحة لأطروحته التي قدمها في جامعة هارفارد بعنوان: «مأساة الشيطان وخلاص البشر: إبليس في علم نفس الصوفية»[١]، وهي دراسة عن تناول شخصية إبليس في مختلف النصوص الصوفية. وقد بدأ دراسته باستكشاف بعض الأساطير عن إبليس الموجودة في كتب التفسير، وهي التفاسير الدينية المقبولة بتقدير وإجلال من غالبية المسلمين، مثل تفسير أبو جعفر الطبري، وتفسير عبد الله بن عمر البيضاوي. ثم أورد نصوصا موازية من عصور ما قبل الإسلام مثل «إنجيل بارثلوميو» و«حياة آدم وحواء». مع تلك القصص السابقة للتاريخ الإسلامي يجذر أون «قصة إبليس في سلسلة طويلة من الأساطير التقليدية والقصص الخرافية[٢].

---

(١) أون، مأساة الشيطان وخلاص البشر.

(٢) مع أن «الأسطورة» كانت تعرف تقليديا على أنها سرد من عصور بدائية ومن بيئة غير أرضية ولا دنيوية، كانت «الخرافة» تؤخذ على أنها سرد من أزمنة تاريخية قديمة وتنتمي للعالم الأرضي الدنيوي، وأصبح هذا الفصل والتمييز أقل قبولا الآن. ومع ذلك فإنه يتم التأكيد بشدة على أن «الأسطورة» لا تعني «زيف» محتواها، وبقيت تلك السمة في ذلك الارتباط لدى كثيرين ممن لا يدركون ولا يعون المحتوى المعرفي لسياق تاريخ الدين والعقيدة. وظل المفهوم في المجمل=

تلك الأساطير والقصص التي اختصت نفسها بسرد أصل وطبيعة الشر البشري المتأصل.

إجابات الإسلام عن سؤال أصل ومصدر الشر لا تقل تعقيدا عن الإجابات الموجودة في الديانات والرؤى الدينية الأخرى. ومفتاح فهم التراث والتقاليد والمفاهيم الدينية الموروثة ربما لا يكمن في تركيبتها المقدسة او جوهرها المطلق بقدر ما يكمن في الأنثروبولوجي الخاص بها، وتمحيص طبيعة، وحدود، وقدرات الوجود البشري.

المكون الهام في هذا التمحيص للبشر يعد تقييما لطبيعة ومصدر الشر. ولفهم طبيعة الشر لابد من فهم طبيعة البشر، ولفهم طبيعة البشر، في إطار تقاليد دينية معينة، يعني فهم جوهر تلك العقيدة الدينية. وفي الحقيقة، فإن ذلك يعني فهم ما تدعيه تلك العقيدة عن طبيعة الإله.

طبيعة الشر

أكد «جوستاف فون جرونبوم» على أهمية علم الأنثروبولوجيا بالنسبة للدين كمبدأ أول من بين أربعة مبادئ في وصفه لمفهوم المسلم للشر في مقاله المنشور عام ١٩٧٠[١]. كان مبدأه الثاني، وعلى عكس المسيحية، أن مفهوم الشر في الإسلام لا يشكل دورا أوليا في بنية العقيدة الدينية. فمفهوم الشر ليس تأسيسيا ولا بنيوياً في العقيدة. أما في العقيدة المسيحية، فدور المسيح كمنقذ ومخلص يحل خلل السقوط البدائي أو ما يسمى بالخطيئة الأولى، ذلك الشر الذي

= محافظا على التفاوت التقليدي في استخدام المصطلحين، وسوف أستخدم كلا المصطلحين في بعض الأحيان للدلالة على ذات الشيء.

(١) فون جرونبوم، «ملاحظات».

حل على العالم بخطيئة آدم. أما في الإسلام، فسقطة آدم أو خطيئته الأولى تعد ببساطة مثالا على عدم عصمة البشر، لا مصدرا للشر. النتيجة المباشرة لتلك الفكرة أن الإسلام يرفض الفكرة المسيحية الأوغسطية عن الشر بكونه غياب الأعمال الخيرة وعدم انتشار الخير. ويرفض الإسلام أيضا فكرة أن الأشياء خيرة وشريرة في ذاتها وأن التحليل والتفكير البشري يمكن له أن يتبين كل وجه من تلك الوجوه. وكانت وجهة النظر تلك «خطأ» المعتزلة الذي وقعوا فيه، والذي رفضه في بدايات القرن العاشر أبو الحسن الأشعري من بين آخرين[1]. وقد رأى أن الأشياء تعد خيرة أو شريرة لأن الله أباحها أو حرَّمها لأسباب إلهية نجهلها. وهذا المفهوم هو المفهوم السائد في الإسلام السني منذ القرن العاشر[2].

المبدأ الثالث الذي تعرف عليه «فون جرونبوم» هو أن هناك توترا في الإسلام بين المسؤولية الفردية عن الأفعال والسلوك الفردي والحس الجمعي بالإثم. فالخطايا في مجتمع، على الرغم من أنها تنسب وتعزى في الآخرة للفرد الذي سيقف بمفرده وحيدا أمام ملائكة الحساب ليحاسب على خطاياه، إلا أن لإثم الفرد تأثيراً على المجتمع ككل. أحد تعريفات الشر، كـ «ذلك الفعل الذي يستأهل ويستحق اللوم»، يفترض أنه يتضمن تعريفا اجتماعيا.

المبدأ الرابع الذي يؤكد عليه «فون جرونبوم» هو الاعتقاد المطلق بأن المصير مقدر سلفا والإيمان بالجبرية وبالقضاء والقدر. لا يخجل

(١) في توصله لذلك الحكم، لا يستند «فون جرونبوم» إلى إجماع إسلامي، ولكن على ما يذهب إليه مذهب الأشاعرة، الذي ساد لدى السنة. فالمسلمون الشيعة على سبيل المثال، يضعون أسسا أكثر عقلانية ومنطقية لطبيعة الشر، فهم أقرب لمفاهيم المعتزلة.

(٢) وات، «فترة التكوين»، صفحات ٢٣٨ ـ ٢٤٢.

الإسلام من الاعتقاد بأن الله مسؤول عن الشر في العالم كما تؤمن المسيحية بذلك[1] أيضا.

في الإسلام يسود الإيمان بأن كل ما يحدث إنما يحدث طبقا لإرادة الله ومشيئته، بغض النظر عما قد يبدو في تلك الإرادة والمشيئة الإلهية من ظلم بالمقاييس التي يدركها البشر.

الوصف السابق قاصر عن التعريف الحقيقي للشر. التركيب الفكري السني الأشعري يقضي بعدم وجوب طرح تساؤل عن ماهية الشر ولكنه يسمح فقط بالتساؤل عن مضمون هيمنة وسطوة الممنوع. في إطار ذلك النسق، فإن كل الشياطين تقوم بوظيفة تجعلها تمثيلا

---

(١) مسألة العدالة الإلهية تعد من المسائل المعقدة، خاصة حين يتم تناولها بطريقة مقارنة. وسوف يدع الكتاب الذي يتسم بالحكمة ذلك التعليق يمر دون اهتمام. تأكيدي أن المسيحية أقل رغبة وإرادة (على الرغم من أنها ليست غير راغبة بشكل مطلق) في ربط الشر بالإله يمكن باختصار التدليل عليه من خلال ملاحظتين. الأولى أن القرآن يؤكد أن الشيطان عدو للبشر (٣٥: ٦)، بينما يرد في الإنجيل أن الشيطان عدو للبشر (متى ١٣: ٣٩) وللإله (سفر الرؤيا ١٢ و١٣). في رؤيا يوحنا، فإن سلطة الشيطان ما تزال مستمدة من سلطة الرب: («ووهب سلطة»)، ولكن سلطته على الأرض سلطة سيادية وله سلطان عليها، وله قدرة على إحداث دمار شامل. هناك ميل للثنائية الحاكمة في المسيحية. في المفهوم الديني المسيحي، فإن «صلاح» الرب يعد ميتافزيقيا، وهي صفة جوهرية مميزة لطبيعة الرب. أما في الإسلام، فإن صلاح الرب باد وواضح في كل شيء، غير أنه يتجلى في أفعال الله لا في جوهر وجوده. بالنسبة للمسيحيين من الصعب تصالح وتوافق الشر في العالم مع طبيعة صلاح الرب. ذلك التصالح والتوافق تأثر في الغالب برفض الحياة الدنيا في سبيل نيل مملكة الرب في السماء، بكل تعريفاته المختلفة. وعلى أي حال، فإن توافق واقتران الرب بالحب كتعبير عن جوهر صلاح الإله، خاصة من خلال المسيح، يعني أن العقيدة المسيحية تخلق علاقة ألفة حميمة أكثر من علاقة الطاعة والخضوع كشكل مثالي للعلاقة بين الإله والبشر.

خالصا للميول البشرية تجاه الشر واقترافه، والإله بشكل كلي يخلق الشر ويقوم البشر الفانون بارتكابه رغم نهي الله لهم. يقتصر دور الشيطان فقط طبقا لهذا المفهوم على خداعنا وجذبنا إلى خيارات أخرى جذابة يزينها للبشر بديلا لاختيار صراط الله المستقيم. وحيث إن الخير والشر لا يمكن تبينهما أو فهمهما بالسببية ولا يمكن تمحيصهما بتلك الشروط (مرة أخرى «إرهاب» المعتزلة) فإن السؤال الوحيد المتاح طرحه هو الإدراك الصحيح لما أمر به الله أن نقوم به في المواقف والأحوال العديدة المختلفة. في جوهر وجهة النظر تلك، لا يوجد لاهوت جوهري للشر في الإسلام. وبدلا عن ذلك، فإن اللاهوت في الإسلام ينحصر في الخضوع لله والتسليم بإرادته ومشيئته.

غير أن ذلك يعد تبسيطا شديدا للصورة الواردة في القرآن. فالإنسان الفاني ليس ببساطة دمية مصممة في عالم الإله بقدر ما هو مخلوق تتوفر لديه حرية الاختيار والمسؤولية، أي الاختيار ما بين الصراط المستقيم والمسالك والسبل الأخرى التي تناقضه. ليست الحالة الإنسانية إلى حد بعيد حالة تقرير وتصميم آلي وميكانيكي كأحد الاحتمالات المأساوية. لقد خلق الإنسان نبيلا ولكن بسلطة وقدرة ضعيفة ومحدودة، كل إنسان فان يناضل ليعيش حياة مقننة بشريعة الله ضد كل الإغراءات والإغواءات التي قد تدفع بأي امرئ للضلال. مع أن كل البشر يخلقون ويولدون «مسلمين» بمعنى أنهم خلقوا بشكل طبيعي وفطري وفقا لإرادة الله مسلمين حتى تغير أفعالهم البشرية تلك الطبيعة التي خلقوا عليها. يقر القرآن أيضا أن الإنسان خلق ضعيفا[1]. الضعف في مواجهة الإغراء جانب من

(١) سورة النساء، آية ٢٨: ﴿وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا﴾، وسورة المعارج آية ١٩: ﴿۞ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾. أنظر أيضا سورة الأنبياء، آية ٣٧. ولاحظ أنه في المناسبات الثلاث يستعمل الفعل في صورة المبني للمجهول، فيقلل ذلك من =

جوانب الطبيعة البشرية والتي تجعل من عملية الخضوع لله عملا يتطلب جهدا كبيرا للثبات على هذا المبدأ والتمسك به. في سياق هذا الجهد المطلوب، تبدو شخصية إبليس في بعض روايات قصته العكس الذي يتناقض بوضوح مع التوجه السابق: أي في صورته الأولية السابقة لصورة الشيطان. ولكن، كما يستنتج «أون»، فإن شخصية إبليس أكثر تعقيدا من ذلك إلى حد بعيد، إلى درجة أن إبليس أحيانا يبدو مساعدا ومعاونا في الجهد المبذول الهادف للتمسك بالإيمان والصلاح. وبينما الشيطان يبدو على الدوام خصِما وغريما للبشر ويقف في جانب الشر، فإن لشخصية إبليس أبعاداً متعددة كثيرة. فإبليس يظهر في صور صوفية كثيرة، وكما سأورد فيما يلي، يظهر في سياقات أخرى كثيرة ومختلفة، مثل شخصية ديناميكية تتطور على مدى قصة أو رواية، لا مجرد ممثل يقدم فقط دورا شريرا لا يتطور كالشيطان.

قصة إبليس في القرآن قصة قصيرة للغاية. تتكون من خلال سبع سور أو روايات للقصة في القرآن والتي سوف نناقشها جميعا ويمكن قراءتها على النحو التالي: يبلغ الله ملائكته أنه سوف يخلق بشرا من «حمأ مسنون»، أي من طين نتن، وخشى الملائكة من أن البشر الذين سيخلقهم الله قد يفسدون في الأرض. وطمأنهم الله، ثم شكل آدم ونفخ فيه من روحه الإلهية. ثم أمر الملائكة أن يسجدوا لآدم، فسجدت الملائكة وانصاعت لأمر الله، إلا إبليس، وهو من الجن، رفض السجود لآدم. قال إبليس في اعتراضه: «أنا أفضل منه خلقا، خلقتني من نار، وخلقته من حمأ مسنون». فطرد الله إبليس من مملكة السماء، ونبذه، ولكن إبليس قبل أن يغادر مملكة السماء، طلب من

= إحساس، أو من حقيقة هيمنة الله على ذلك الجانب من الطبيعة البشرية. أنظر أيضا تفسير محمد: «تفسير الفطرة البشرية»، ١٢٩ ـ ١٥١.

الله أن يمهله إلى يوم البعث. فأمهله الله حتى «الوقت المعلوم». ووعد إبليس الله أن يضل كل البشر عن صراطه المستقيم، إلا عباده المؤمنين. وفي ثلاث آيات تالية مباشرة في إحدى الروايات القرآنية للقصة يسرد القرآن قصة آدم وحواء في الجنة.

إبليس والصوفية

كان هدف «أون» استكشاف وتمحيص مختلف التقلبات والمنعطفات، والمعاني، والاعراف التي توصل اليها المتصوفة في قصة إبليس. في كل الإحالات الصوفية يمثل إبليس على الدوام مختلف أنواع الإغواءات والإغراءات الدنيوية التي يمكن أن تغوي وتغري البشر وهي ذات الإغراءات والإغواءات التي يقاومها بثبات من يتمسكون بطريق الله ـ ومثل ذلك الثبات والمثابرة يتطلب تحليلا دقيقا لوسائل لا تعد ولا تحصى التي قد تغزو بها نعم العالم المادي وشروره الشهية البشرية والتي بإمكانها أن تغزو النفس البشرية النقية وتتغلب على مقاومتها الضعيفة. إبليس هنا يمثل الإغواء المخادع والماكر، فهو خصم مبين يتخفى في أشكال وصور وحيل كثيرة وعديدة. وهو يستخدم الحيل والذرائع والخدع ليهيمن على الروح البشرية، كما نتبين من تلك الحكاية التي وردت على لسان المتصوف الفارسي فريد الدين العطار في القرن الثالث عشر:

[ذات يوم خرج آدم لبعض حاجاته وأتى إبليس ليزور حواء، وبصحبته ابنه الصغير، الخناس]. قال إبليس لحواء: «وقع لي ظرف طارئ. من فضلك ارعي ابني حتى أرجع». وافقت حواء على رعاية الصغير وذهب إبليس في سبيله.

وحين عاد آدم، سأل حواء «من هذا؟»، فقالت، «انه ابن إبليس، تركه في رعايتي». فلامها وأنّبها قائلا: لماذا وافقته؟». وتملكه

الغيظ والغضب، وقتل الصغير، ومزقه إلى أشلاء، وعلق أجزاء من بدن الصغير على أغصان شجرة. وعاد إبليس وسأل حواء: «أين طفلي؟»، فحكت له حواء كل ما حدث وقالت: لقد تم تمزيقه إلى أشلاء وعلقت أجزاء بدنه في فروع الشجرة». فنادى إبليس على ولده فالتأمت أعضاؤه من جديد وعاد شيطانا سويا ردت إليه الحياة كما كان، ومثل أمام أبيه كما كان.

وفي مرة تالية قال إبليس لحواء: «إليك ابني، ارعه. لديّ أمر هام أريد أن أقوم به»، فرفضت حواء. فظل وراءها يستعطفها ويتوسل إليها حتى وافقت، ومضى إبليس إلى شأنه. ولما عاد آدم سألها، «من هذا؟»، فأخبرته حواء بكل ما حدث، فعنفها بقسوة وقال: «لا أعرف السر الخفي في هذا الأمر. عصيت أمري، وأطعت عدو الله وانطلت عليك أقواله»، ثم قتل آدم الصبي وأحرقه، وقام بنثر نصف رماده في الماء ونثر النصف الآخر في الهواء، ومضى إلى شؤونه.

وعاد إبليس وتكرر نفس ما حدث سابقا. بعث ابنه حيا من الرماد وطلب من حواء أن ترعاه حتى يعود، ورفضت لأنها خشت من أن يغضب ذلك آدم أكثر من ذي قبل، وقالت لإبليس: «سوف يقتلني» وتضرعت إليه أن يعفيها من ذلك. راح إبليس يطمئنها، فانصاعت وهي غير قادرة على مقاومة وسائله. وعاد آدم وهو حائر وحانق، وتساءل إلى متى سيستمر ذلك، وبدهاء، سعى آدم للتوصل إلى حل دائم.

قتل آدم «الخناس» وشواه، وأكل بنفسه نصف الخناس وأعطى حواء النصف الثاني لتأكله...ولما رجع إبليس وسأل عن ولده، حكت له حواء كل ما حدث، قالت: «قتله آدم وشواه، أكلت نصفه وأكل آدم نصفه». فقال إبليس: «ذلك بالضبط ما كنت أسعى

إليه، أن أصير في أجوافكم حتى يكون لديّ وسيلة أتمكن بها من الوصول إلى داخل البشر! لقد أصبح صدر الإنسان مسكني، لقد حققت هدفي»[1].

هنا نجد أن إبليس يسعى للتوحد مع الروح البشرية، وهي رؤية تقترب كثيرا من إدراك طبيعة، إن لم يكن أصل، الضعف والعجز الإنساني، ربما الضعف البشري الذي طالما أشار إليه القرآن (كما في سورة النساء، آية ٢٨: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾). غير أن الصوفيين لا يؤمنون جميعا بشكل موحد بأن النفس البشرية يمكن التعرف عليها على أنها قرينة لإبليس. النفس البشرية في الغالب هي أداة إبليس، فهي حلبة وساحة صراع الضعف البشري.

في تسجيلات صوفية أخرى، يمثل إبليس ميولا بشرية محددة، مثل خطر الغرور والتكبر والزهو والغطرسة والخيلاء والتعالي الذي يعطل ويتلف الرؤية الحقة الصائبة. إبليس هو «الأعور».

أرى في كل وجه قمرا بديعا مدهشا حين ترى البدايات عليك أن ترى النهايات حتى لا تصبح أعورَ كإبليس يرى نصفا، ولا يرى النصف الآخر، مثل بعض المعاقين.

رأى طين آدم، ولكنه لم ير إيمانه، رأى هذا العالم فيه، ولكن عينه الدنيوية الأخرى لا يرى بها شيئا[2].

أي انجذاب للحياة الدنيا ومتعها يتحول لفرصة سانحة لإبليس، حيث إن إبليس سيد العالم الدنيوي كما تبرز القصة التالية ذلك

---

(١) تذكرة العطار، ٥٢٩ ـ ٥٣١، ومقتبسه لدى أون في «مأساة إبليس وخلاص الإنسان»، ٦٣.

(٢) جلال الدين الرومي: «المثنوي»، نقلها عنه «أون» في «مأساة الشيطان وخلاص البشر»، ٩٠.

بوضوح. وجاء عيسى ليمثل الزهد المثالي للمسلم، ذلك الذي زهد وتخلى عن كل مباهج الحياة الدنيا، ولكنه رغم ذلك يمثل الضعف البشري، لا بقلة ووهن إرادته ولا بنقص في قنوته وتقواه، ولكن بغفلته:

عيسى، ابن مريم، غلبه الكرى فوضع نصف حجر بناء تحت رأسه كوسادة ونام.

ولما فتح عيسى عينيه بعدما نال قسطا مريحا من النوم،
رأى إبليس اللعين يقف فوق رأسه.
فصاح: «يا أيها الملعون، لم تقف هنا؟»
فأجابه: «لأنك وضعت حجري تحت رأسك!
كل العالم الأرضي يمثل مملكتي،
من الجلي أن ذلك الحجر ملكي.
أنت تستولي على ممتلكات من مملكتي،
لقد تعديت على ممتلكاتي».
فرمى عيسى الحجر الذي كان يتوسده،
وقرر أن ينام ورأسه على الأرض.
ولما قذف بالحجر بعيدا، قال إبليس:
«الآن وأنا أغادرك، أتمنى لك نوما هنيئا»[(١)]

في تلك الحكاية نجد أن إبليس لا يتحدى عيسى فقط، بل يلقنه درسا أيضا. فالعالم الأرضي ينتمي لإبليس، والعالم الروحي ينتمي للمؤمنين. وهناك رواية أطول من الحكاية في «سناء الحديقة» يجلي حقيقة أن المسألة أو المشكلة في الحكاية تنحصر في التخصيص

(١) العطار: «اجتماع الطير»، نقلها عنه «أون» في «مأساة الشيطان وخلاص البشر»، ١٥٨ ـ ١٥٩

الصحيح للعوالم، أي عالم الحياة الدنيا الأرضي والعالم الروحي. خص الله عالم الحياة الدنيا الأرضية لإبليس كعالم مشروع له. في رواية العطار، يبدو آخر سطر وكأنه مباركة، حيث إن عيسى أصبح الآن، روح الله، لم يعد متكالبا على العالم المادي، أي عالم الحياة الدنيا المنتمي لإبليس. وهناك نص مواز لذات الحكاية موجود في «إحياء علوم الدين» لأبي حامد الغزالي في قسم الزهد يظهر الطرف الثاني في القصة مع عيسى على أنه الشيطان لا إبليس، ولا تضم حكايته السطر الأخير. وهناك نصوص أخرى تحتوي على حكايات مماثلة[١]. رواية الغزالي تزيح أي افتراضات تذهب إلى أن إبليس من الممكن أن يكون المالك الشرعي للحجر الذي أسند إليه عيسى رأسه أو ما قد يجلي بشكل واقعي المسار الروحي للزهد لدى يسوع. نسخة العطار دليل على الفارق بين إبليس والشيطان وهو ما سنوليه مزيدا من التمحيص.

على أي حال، يوجد قدر كبير من الحكايات والنصوص التي تقدم إبليس بطريقة أكثر ودا ولطفا وتعاطفا مع البشر عما يصفه العطار. من أفضل الحكايات والنصوص المعروفة حكاية المواجهة بين إبليس والخليفة معاوية والتي أوردها الرومي في «المثنوي»[٢]. في تلك الحكاية يوقظ إبليس معاوية من نومه وهو نائم في قصره، حاثا إياه على القيام لأداء صلاة الفجر. وتحت وطأة استجواب الخليفة لإبليس، روى له إبليس أنه اعتاد على أن يكون ملاكا مؤمنا ومطيعا لله، بل وفي الحقيقة، هو ملاك محب لله. أما الآن وبعد أن أبعد عن ملكوت الله، فهو يدرك قيمة فضيلة التوحد مع الله، بل حتى أصبح

(١) أنظر خالدي، «يسوع المسلم»، ١٨.

(٢) جلال الدين الرومي، ١٣٥٦ ـ ١٣٦٦ (المجلد الثاني، السطور من ٢٦٠٤ ـ ٢٧٩٢)، كابلر، «حوار إبليس».

الآن «خلال الفترة القصيرة التي أبعدني فيها عن ملكوت السماء وعن رحابه، ظلت عيناي ترنوان إلى بهاء وجهه»، وأقر إبليس بحسده لآدم ولكنه تعلل بأن ذلك الحسد ينبعث من حب. ورد معاوية عليه بأنه منذ أن ارتكب تلك الخطيئة، أي عدم إطاعة إبليس لأمر الله بالسجود لآدم، كمن إبليس لآلاف البشر وأوقعهم في أحابيله، وذكر أمثلة كثيرة من التاريخ. ورد إبليس بأنه يقوم بدور المحك ووسيلة الاختبار التي تكشف الحقيقي من الزائف: «أنا أعمل كمرشد لله، أخدع وأراوغ الأغصان الجافة من البشر». ولكن معاوية يظل يصرفه ويشكو إلى الله من زيارة إبليس الليلية تلك. وفي النهاية يعترف إبليس بأنه كان يحث معاوية على أداء الصلاة حتى لا يشعر معاوية بالندم والكرب والمعاناة لو فاتته الصلاة وسوف يكون ذلك الندم والتوبة أعلى قيمة عند الله من أداء الصلاة ذاتها. وعلى الرغم من افتضاح أمر إبليس كشخصية مخادعة، فإن المضمون الواضح من الحكاية يغلف إبليس بشكل من أشكال التعاطف المأساوي. وكما يستنتج «أون»، يبدو معاوية كشخصية عادية متصلبة، بينما يبدو إبليس عاطفيا، وحيويا، وفاتنا وساحرا وممتعا[(١)].

وفي حين نجد أن عداء إبليس للبشر جلي وواضح، نجد أيضا في تلك الحكاية وفي نصوص أخرى غيرها، حبه الثابت والأزلي لله. وبشكل ما، نجد أن إبليس يمثل شكلا شائها ولكنه مثير للإعجاب من إخلاصه لله. في هذا الإخلاص، يظل إبليس آملا في رحمة الله:

قلبي يمتلئ ببهائه

أنا المعترف بوحدانيته

غير أنه وبدون سبب، على الرغم من إخلاصي وتفاني

(١) أون، «مأساة الشيطان وخلاص الإنسان».

أبعدني عن عتباته دون تنبيه
لا أحد من المخلوقات يمتلك الشجاعة
ليسأل «لماذا أوقعت عليه العقاب فجأة؟»
لذلك لو قبلني في ملكوته وأعادني،
لن يكون ذلك مستغربا، ولا يمكن سبر غوره.
يمكن أيضا أن يستدعيني لأن أعود لحضرته دون سبب
حيث إن قدرة الله لا تستوجب التساؤل بكيف أو لماذا
من الخطأ أن تقنط من رحمة الله
وحيث إن غضبه اقتضى إبعادي من رحمته
لن يكون مستغربا لو أعادتني رحمته
لا أدري يا ربي، لا أدري!
أنت تعلم، أنت تعلم مشيئتك
فتنادي من تشاء بلطفك ورعايتك ورحمتك
وتطرد منها من تشاء مصحوبا باللعنات.

....

وحيث إنك تعطي وتمنح الثراء العظيم دون سبب
فالآن، أيضا، دون سبب، أمنحني ذلك الفضل.
وحيث إنك، دون سبب، تمنح هبة الحياة،
بذات الطريقة، دون سبب، اشملني بكرمك
وحيث إن منحك لا يتوقف على معاناتي،
فتسامحك لا يحتاج لسبب[1].

ما زال إبليس متمسكا بأمل أن يعتقه الله في وقت ما ويعفو عنه.

(١) العطار، «إلهي ناما»، ٣٧٦ ١,١٨ ـ ٣٧٧ ١,٧و ٣٧٧ ١,١٨ ـ ٣٧٨ ١,٢، نقلها عنه أون في «مأساة الشيطان وخلاص الإنسان»، ١٧٦ ـ ١٧٧.

غير أن صوفيين آخرين ينفون إمكان حدوث ذلك:

هناك ما ورد عن أنه قيل لإبليس من قبل الله: «اسجد لقبر آدم وسوف أقبل توبتك وأغفر لك عصيانك». ولكنه أجاب: «لم أنحن لهيئته ولا لجسده، فكيف أسجد لمقبرته وجثته؟»[1].

هناك سرد آخر أشهر من ذلك ورد في «طواسين» ابن منصور الحلاج، الذي اشتهر بادعائه الذي قال فيه في بغداد: «أنا الحق»، وتم صلبه بتهمة الهرطقة (وربما لأسباب سياسية أيضا). والطواسين عبارة عن مجموعة مكونة من أحد عشر نصا وسرداً موجزا ومركبا ومكثفا. في الفصل السادس، نجد ذلك الوصف لإبليس:

٦ - وما كان من أهل السماء موحد مثل إبليس.

٧ - حيث إبليس تغير عليه العين، وهجر الألحاظ في السير وعبد المعبود على التجريد.

٨ - ولعن حين وصل إلى التفريد، وطلب حين طلب بالمزيد.

٩ - وقال له أسجد، قال: لا غير، قال له: وإن عليك لعنتي، قال لا غير. [من الهزج].

جحودي فيك تقديس ... وعقلي فيك تهويس

[وما آدم إلاك ... ومن في البين إبليس]

[و] مالي إلي غيرك سبيل ... وإني محب ذليل[2]

---

(١) البصراوي، «تفسير»، ١,١٠٥.

(٢) سيلز، «التصوف الإسلامي المبكر»، ص ٢٧٤. ترجمت الطواسين بأجمعها، بهوامش، في طبعة ماسينيون «تعاليم الحلاج» ٢٨٢: ٣ ـ ٣٠٧. كلمة عين العربية يمكن ترجمتها بمعنى جوهر، أو عين، وربما تشير إلى عين الله، أو المنبع، كما في التيار المتدفق من عين ماء. ومعناها هنا ربما ألغز وتم إبهامه عن عمد. [والبيت الثالث من القطعة كما أورده ماسينيون وهو مضطرب الوزن ويخرج إلى بحر المتقارب، ويختلف بقافيته عن سابقيه (م)]

وهنا نجد أن إبليس موحد لله بلا حدود، وهو لا ينحني لأحد سواه، حتى لو كان قراره برفض السجود لآدم يعني عصيان الله. هو يعصى أمر الله أن يسجد لآدم بسبب طاعته لله ولن يسجد لغيره. هو أيضا ذلك الذي اقترب من «السر»، وربما المفتاح الكلي «المجرد»، للعبادة والتقوى. لم يقدم الحلاج إبليس في طواسينه كتقي نقي، فالتركيبة الشريرة متوفرة وموجودة أيضا في طواسينه، ولم يحاول الحلاج أن يقدم مصالحة بين الشخصية الخيرة والشخصية الشريرة لإبليس.

ومن الأدلة التي جمعها «أون»، يتضح أن إبليس شخصية شديدة التعقيد والتركيب. ويقف إبليس هنا في مقارنة مع الشيطان، والذي لم يصور أبدا في أي نص سماوي أو بشري (طبقا لمعلوماتي ومعرفتي) بأي قدر من التعاطف. وحتى نكون متأكدين وواثقين، نجد في تدوينات كثيرة أن اسمي «إبليس» و«الشيطان» يستعملان بالتناوب كمترادفين لشيء واحد، غير أن بإمكاننا أن نتبين أن هناك اختلافا كبيرا بين الاسمين. إبليس بصفة مبدئية شخصية حكايات، مجاله ومملكته في القصص المروية. وغالبا ما يظهر الشيطان أيضا في القصص ولكنه لا يشكل في تلك القصص دورا مركزيا ولا محوريا. ويثير ذلك التباين مسألة هامة ستصبح مفتاحا في هذه الدراسة. فقد قدم إبليس في قصة مقابلته لمعاوية، وفي حكايات وأساطير أخرى كثيرة، في هيئة وصورة الراوي، كرمز. ويقتفي ذلك بشكل طبيعي أثر الصورة المقدمة في القرآن، حيث يسرد القرآن قصته، لا مرة واحدة بل سبع مرات، وكل قصة مقدمة في شكل يختلف إلى حد ما[1].

---

(١) ذكرت تعبير «قصة» هنا للإشارة إلى العقدة الرئيسة، كما استعملت «حاكي» أو «راو» للإشارة إلى السرد المحدد والمعين أو الإحالة إلى حبكة الرواية. ومن=

وفيما يتعلق بتلك القصة بالذات من رفضه السجود لهيئة آدم، يذكر القرآن إبليس مرتين فقط[1].

لا يشير القرآن إلى إبليس على أنه ممثل للشر. وفي الحقيقة، وفي بعض روايات القصة القرآنية عن إبليس، وهي في الأغلب التي نزلت مبكرا، لا يصور إبليس ممثلا للشر على الإطلاق. تصوير الشر كما يبدو من قصة الخلق ممثل حصريا على وجه التقريب بالشيطان، وهو خصم البشر وعدوهم، ولكنه لم يكن أبدا في القرآن صاحب قصة مثل قصة إبليس.

العلاقة بين إبليس والشيطان غير مشروحة في أي موضع بوضوح في القرآن، غير أن افتراض وجود علاقة واضح بجلاء. حينما طرد إبليس من الجنة، أصبح بطريقة ما الشيطان، المغوي والمغري للبشر. ومن ثم، فإن العلاقة بين الإثنين قد تكون علاقة تتابع زمني. وباستثناء قصة بستان الجنة، فإن الشيطان يظهر بانتظام كبلاء وخصم وعدو لكل ذرية ونسل آدم وحواء. وبهذه الطريقة، وكما يشير «فضل الرحمن»، تتضافر وتتشابك وتتداخل وظائف آدم وحواء والشيطان[2].

وعلى الرغم من اختفاء أي ذكر لإبليس في النص القرآني في الحياة الدنيا للبشر فيما بعد الخلق، فإنه لم يختف من النصوص

= ثم، ففي القرآن قصة واحدة عن إبليس، مقدمة في سبع حكايات مختلفة. أما في مجال السرد، هناك خلط بين مصطلحات مختلفة، بما فيها تلك التي استعملها مايك بال، الذي استخدم مصطلح «اسطورة» لوصف سلسلة من الأحداث، ومصطلح «قصة» لوصف رواية معينة من السرد أو سرد الأسطورة. ارجع إلى بال «علم السرد»، ٥.

(١) سورة الشعراء، آية ٩٥، وسورة سبأ، آية رقم ٢٠. وكلا الآيتين تشير بإيجاز إلى إبليس.

(٢) رحمن، جذر الكلمة، ١٨.

البشرية الإسلامية. ونرى ذلك بجلاء من خلال النصوص الصوفية، كما أوردنا بعض منها فيما سبق. خارج النص القرآني نستمر في القراءة عن الشيطان، كشخصية من الشر الخالص، وعن إبليس، وهو أيضا شخصية تمثل الشر ـ باستثناء حين لا يكون شريرا تماما.

لماذا، أو كيف، أو في أي موقف يظهر إبليس هذا الاختلاف في الشخصية وهو ما لم يثبت عن شخصية الشيطان؟ هذا الاختلاف يمكن وصفه بطريقتين، وكلاهما يمكن وصفه وربطه بالفارق في العلاقة بين الشخصية الحقيقية والممثل الذي يقوم بتمثيل وأداء تلك الشخصية، وكيف أن كلا منهما مستقل بذاته وحاضر في طبيعة الشر.

إبليس والشيطان

يعيننا نظام دراسة علم السرد، أو علم القص، على التمييز بين مختلف أنواع القواعد والأدوار في محاضرات الخطاب. توصل «مايك بال» إلى التفريق بين الممثل والشخصية الأصلية التي يقوم الممثل بأداء دورها[١]. وفي هذا المقام يعد الشيطان هو الممثل، مساهم في القصة، الممثل الذي يلعب دورا إلا أن ذلك الدور لا ينمو ولا يتطور. وهو تمثيل ثابت ومقيم لقوة الشر.

أما إبليس من جانب آخر، فهو بوجه عام شخصية، ونقطة مركزية ومحورية في قصة، والذي يطور شخصيته ويستجيب لتغير المواقف[٢]. ويعرف «بال» الفرق بين الإثنين كما يلي، فالممثل يمكن له أن يكون

(١) بال، السرديات، ١١٤ ـ ١٣٢.

(٢) علماء سرد آخرون يستخدمون مصطلحا مغايرا، للتفريق بين «الشخصية المسطحة» (بال، «الممثل») و«الشخصية الدائرية» (بال، «الشخصية الحقيقية»).

كلبا أو ماكينة أو شخصا. وحين يستثمر الممثل بصفات إنسانية مميزة، يصبح شخصية. الكلبة لاسي التي تظهر بهذا الاسم في عروض تلفزيونية، تقترب كثيرا من أن تكون شخصية، بينما كثير من البشر في تلك العروض ذاتها ليسوا ببساطة سوى ممثلين.

يظهر إبليس علامات كونه شخصية متعددة المكونات في قصص جلال الدين الرومي في قصة مواجهة إبليس لمعاوية. في تلك الحكاية، يعد معاوية ممثلا، أي ذلك الذي يمثل، باستمرار ودون تطور، دور مقاومة إبليس. أما إبليس ذاته في تلك الحكاية، فإنه يجذب محور وجوهر الحكاية لذاته ويظهر أبعادا متعددة للشخصية - من عاطفة، وكرب، وفرح، وبهجة، ومهارة، وترو وتحسب للعواقب، وندم. وبتلك الأحوال المتعددة والمتفاوتة يبدو أكثر إنسانية من الخليفة معاوية ذاته، مما يفسر لماذا ننجذب أكثر إلى شخصيته، حيث إننا نحن البشر الفانون يمكن لنا أن نتعاطف بمثل ذلك التعاطف والخبرات الإنسانية. العنصر الأساسي في السرد يعتمد على تطور ونمو المواقف عبر مختلف الوسائل، والأوصاف، والمقابلات واللقاءات والمواجهات، وأيضا، كما سنرى لاحقا، فإن إبليس يظهر مثل ذلك التطور في المواقف حتى في النصوص القرآنية.

الطريقة الثانية لوصف الفروق بين إبليس والشيطان هي في أنهما يميزان ويعبران عن شكلين مختلفين ومستقلين من ألوان وأشكال الخطاب والحديث عن الشر. تلك الأحاديث ليست متناقضة بقدر ما هي متممة وتكميلية. خطاب الشيطان يحدد مصدر الشر بكونه خارج الفرد. وبمصطلحات سوف نشرحها بتفصيل أكثر فيما يلي من الكتاب، فإن شخصية الشيطان تبزغ بصفة أولية من أسطورة الصراع في منطقة الشرق الأدنى القديم التي تم فيها ترميز الخير والشر، بل تم تجسيدهما، في أشكال وشخصيات متناقضة تناقضا أبديا. وفي حالة

الشيطان، فقد صور على أنه العدو الأبدي للجنس البشري. وتمثيله للشر يبدو إجمالا وبشكل عام دون فضائل تعويضية ولا كفاءة ولا جدارة. كله في جوهره شر محض، وظلام مطلق، وملعون في المطلق أيضا. لقد كان شرا على الدوام. وسوف يظل كذلك دائما.

وهذا ليس حال إبليس، الذي يتضمن ويعكس سلوكا إنسانيا أكثر. بعض الأساطير التي سنستكشفها تسترجع وتستدعي أزمانا وعصورا بدائية حين كان إبليس نموذجا لأحد المخلوقات العادية السماوية والتقية، أي مجرد كائن عابد لخالقه. ثم تغير، على الرغم من أن هذا التغير والتحول والتبدل أصبح موضعا للجدل. لم يكن هناك شيطانا لإبليس، ولا مغو ولا مغر ولا جن يوسوس له ويهمس له في أذنه. ظهوره كأول كائن يعصى الله حدث غير مسبوق وبدون سبب خارجي. لقد تبدل وتغير وتحول.

لماذا؟ وكيف؟

فضلا عن ذلك، وحيث إن إبليس في كثير من المصادر يصنف من الجن، والذي يمكن له طبقا لتلك الطبيعة أن يكون خيرا أو شريرا، فإن إبليس يتصف بإمكانية مقارنته بدرجة معينة بالحالة البشرية. لقد ضل وتبدل كما يتبدل البشر ويضلون. هل تلك القابلية للتبدل والتحول مكون أساسي من مكونات طبيعة إبليس؟ وهل يمكن له أن يتحول ويتبدل مرة أخرى عائدا لطبيعته الأصلية؟ هذا السؤال أثير في دوائر الأوساط المسيحية كسؤال مرتبط بنظرية حتمية الخلاص النهائي لكل المخلوقات (apocatastasis)، وبدا بوضوح أنه غير مريح لكثير من الكتاب الذين سوف نعرض آراءهم ونبحثها، كما يبدو موقفا لا يمكن تجنبه من كتاب آخرين[1]. رأينا تلك المسألة تثار

---

(١) باتريد، «خلاص الشيطان» صفحات ٤٦٧ ـ ٤٧٨.

من قبل العطار، والسنائي(*) والبورصاوي(**). طبيعة إبليس القابلة للتبدل والتحول يمكن لها أن تصبح ـ وقد أصبحت بالفعل لدى بعض الباحثين ـ مرآة يمكن أن نرى من خلالها تقلب البشر. وتضع قصة إبليس هذا التقلب لا في الزاوية ذاتها للعالم الإنساني الشاسع الأبعاد والأطراف بقدر ما تضعه مباشرة تحت قدمي الإله الخالق. قصة عصيان إبليس محصورة ومقتصرة فقط على شخصيتين ـ هما إبليس والله ـ وكل الأمور الدينية الصعبة المتعلقة بعصيان البشر متوفرة في ذلك الموقف: لماذا نعصي؟ كيف نتحول من الطاعة للعصيان والعودة مرة أخرى للطاعة في مثل تلك الحالة؟ ما الدور الذي تلعبه قدرة الله وعلمه المسبق في ذلك التقلب البشري ما بين الطاعة والعصيان؟

وعلى وقع تلك الأسئلة الملحة، لا يبزغ إبليس كثيرا كشخصية شريرة بقدر ما يظهر كشخصية مأساوية. ولا يعني هذا أن نقول إن المأساوية من الممكن أن تحل محل الشر كمفهوم يمكننا أن نبحث على ضوئه القصور والضعف البشري. يمكننا القول إن الله حقا وفعلا قد خلقنا ضعفاء (﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾، سورة النساء، آية ٢٨)،

(*) هو: حكيم أبو المجد مجدود بن آدم سنائي غزنوي، شاعر ومتصوف فارسي عاش ما بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلادي، ومات ما بين ١١٣١ ـ ١١٤١، ارتبط ببلاط الحاكم برهام شاه الغزنوي الموجودة حاليا بأفغانستان، من أشهر أعماله الصوفية «حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة» (المترجم).

(**) البروسوي: إسماعيل حقي الإسلامبولي ١٦٥٣ ـ ١٧١٥ م. مفسر تركي مستعرب ومتصوف خلوتي. ولد في آيدوس وسكن القسطنطينية، وانتقل إلى بروسة، وكان من أتباع الطريقة (الخلوتية) فنفي إلى رودستو (تكرداغ) على بحر مرمرة، ثمَّ عاد إلى بروسة فمات فيها. له كتب عربية وتركية. منها: (روح البيان في تفسير القرآن) ويعرف بتفسير حقي، و(الرسالة الخليلية في التصوف) و(الأربعون حديثا) [م]

وأن إبليس يمكن أن يمثل ذلك الضعف، أو العيب والنقص المأساوي. وهنا يكمن موضع النضال البشري.

كذلك من الأبعاد السردية لإبليس تلك التي تجعل منه موضعا لدورات كلية كاملة من القصص والأساطير. وكما يعرف متابعو أفلام حرب النجوم ـ أو أي سرد آخر ـ فإن القصص يمكن التمدد والتوسع فيها. من تداعيات وعودة لأحداث الماضي، والتوسع أيضا في الشخصياتِ الثانوية واستكشاف حبكات ثانوية للسرد، وهو ما يجعل من ذلك ممكنا بلا نهاية ولا حدود.

هذه الدراسة سوف تقوم باستكشاف تحولات وتقلبات شخصية إبليس. الطرق والوسائل التي تطورت بها شخصية إبليس لا تدل ولا تشير إلى عدم يقين حول هوية إبليس بقدر ما هي جهد خلاق لاكتشاف المعنى في شخصية إبليس. وهي أيضا، كما أعتقد، محاولة دينية للاشتباك والصراع مع طبيعة الشر. يظهر لنا الشيطان الشر في تعارض قاس مع الخير. ثبات هذا التعارض لا يتيح للشيطان المشاركة ولا المساهمة في السرد والحوار إلا كنقطة ثابتة لا تتبدل ولا تتحول في الدراما البشرية. غير أن إبليس، يساهم ويشارك بانتظام في السرد كشخصية محورية ومركزية بذاته مباشرة، لا كتابع وظل لشخصية أخرى.

المحورين التوأمين في هذا الكتاب إذا، هما استكشاف الشخصية المأساوية التراجيدية لإبليس في القرآن والنصوص المروية كنسق بحيث يتحقق ذلك الاستكشاف. ولإعداد الساحة وخشبة المسرح، علينا أولا أن نعرف المصطلحات التي سنستعملها تعريفا دقيقا. فما الذي نعنيه بالشخصية المأساوية، وما هو التركيب البنائي للسرد المروي؟

التراجيديا

المأساوية (التراجيديا) تعبير يستعصي على التعريف بشكل غريب ونتج عن ذلك كم هائل من الجدل الفكري حول طبيعة التراجيديا. ويلخص كتاب «ريتشارد بالمر»: «التراجيديا والنظرية التراجيدية «الذي قدم به وأبرز الجوانب الكلاسيكية، والنفسية، والرومانسية، والطقسية، والوجودية، وثنائية التركيب، وكثير من الجوانب الأخرى التي تناولها ـ يلخص ـ جوانبا كثيرة من نظرية التراجيديا[١].

وكما يصف ريتشارد بالمر: التراجيديا في ذلك الكتاب، نجد أن النظريات التي تتناول التراجيديا تقع في ثلاثة سياقات عريضة: السياق المنصب على استجابات المشاهدين أو المستمعين، وتلك التي تركز على البطل المأساوي الفرد، والسياقات التي تضع الفرد المأساوي أو الموقف المأساوي في مضمار تركيبة كونية تعد ثنائية إلى حد ما. أغلب تعريفات التراجيديا سوف تضم عناصر من كل السياقات الثلاثة ولكنها ستبرز واحدا منها وتضعه في صدارة التعريفات.

تناول التراجيديا عادة ما يبدأ بتعريف أرسطو للتراجيديا، والذي يعرف التراجيديا باختصار على ضوء تأثيرها على الحضور من مستمعين أو مشاهدين: «عبر إثارة الشفقة (eleos باليونانية القديمة ـ وتعني المعاناة العاطفية) والخوف (phobos باليونانية القديمة ـ وتعني الفزع والخوف) الذي حقق نوعا وشكلا من أشكال التطهر (catharsis باليونانية القديمة ـ والتي تعني راحة معنوية ممزوجة بالحكمة) من تلك الانفعالات العاطفية»[٢]. ويترك التطهر لدى المشاهد والمستمع

---

(١) بالمر، التراجيديا والفلسفة.

(٢) ارجع إلى مناقشة تعريف أرسطو في كتاب كوفمان «التراجيديا»، ٣٣ ـ ٥٤، ولدى بالمر، «التراجيديا والفلسفة»، ٢٠ ـ ٢٦.

إحساسا بالمتعة يحدث توازنا ـ في كل من الجوانب المعيشية والنفسية.

التراجيديا الجيدة تنتج استجابات مماثلة حتى عبر الأحقاب الزمنية الطويلة وحتى زماننا الحالي، مثلما تنتج الدراما الإغريقية القديمة ذات التأثير حتى في عصورنا الحديثة.

استجابة الجمهور ذاتها للتراجيديا مختلطة ومتصارعة. وتتضمن الاستجابة التعاطف والرهبة والخوف، والجاذبية والرفض في آن واحد. ويعرفها «نورثروب فراي» بأنها: «توليفة من تناقضات مشاعر مخيفة تتراوح بين الحق والصواب (وجوب سقوط البطل وفشله) وإحساس بالشفقة والتعاطف مع ارتكاب الخطأ (فمن السيء جدا أن يسقط البطل ويفشل)»[١]. ولا ينتج ذلك فقط من تولد المشاعر المتناقضة والمتعاكسة، ولكنه ينتج أيضا من التوتر الذي ينتج بينهما والذي يخلق مشاعر مركبة ويمتزج أجمعه بغموض محير. ويؤكد «فراي» معارضا ما يقصده أرسطو من التوازن والتطهر، على أن الجمهور لا يخرج بمشاعر واضحة عن الصواب والخطأ، ولا الخير والشر. التراجيديا تربك مثل تلك المشاعر المباشرة الهينة.

المجموعة الثانية من النظريات تتميز في الغالب بمركزية العنصر البشري، فتضع البطل التراجيدي في مركز دراما المأساة. تعرف «بالمر» على عديد من العناصر المؤيدة لتلك النظريات. يذكر «فرديناند برونيتيير»: أن «التراجيديا تصور عوائق عصية على التذليل والتي تخلق العظمة اللازمة في استجابات وتحدي العنصر البشري لها»[٢].

ويرى «دافيد د. رافاييل» أن البطل يناضل وهو واع بذاته ضد قوة

---

(١) فراي «تشريح النقد»، ٢١٤.

(٢) بالمر، «التراجيديا»، ٨٨.

يشير إليها بأنها «حتمية». يخسر البطل المواجهة ولكنه يكسب في مضمار عظمة الروح[1]. أما «هنري ألونزو مايرز» فيركز على العدل، والذي لا يمكن أن نجده في نهاية المطاف إلا كفضيلة من الفضائل لدى الفرد في خضم عالم يسوده الظلم[2]. وأخيرا، يصف «أوسكار مانديل» في كتابه «تعريف التراجيديا» ما تتسم به التراجيديا:

يعد العمل الفني تراجيديا لو قدم الدليل على وجود الموقف التالي:

بطل الرواية الذي يستحوذ على صميم إرادتنا الخيرة ويرغم مجبرا في عالم معين بالعمد، أو يسلك سلوكا بجدية بالغة وعظمة، وتحت وطأة تلك الغرضية والعمدية في ذات ذلك العالم المحدد، أن يتلقى بالضرورة والحتمية آلاما بدنية وروحية شديدة لا يمكن تجنبها[3].

وتضع المجموعة الثالثة من النظريات البطل التراجيدي في نطاق علاقة ديناميكية في بناء ميتافزيقي. ويركز «ريتشارد سيوول» على موقف الإنسانية في مواجهة اللا إنساني، اللا مبالي، بل وحتى في مواجهة كون وعالم ووجود معادي. وهو يقتبس من «بول تيليتش» قوله: «تجمع التراجيديا بين الشعور بالذنب والحتمية واستجابة البطل لا تنحني ولا تلين أمام الخطر المميت ولا يهين نفسه بالوقوع كليا في ذل الإثم والذنب، بل يصر على فعله وسلوكه ليجد عن طريق التجربة والخبرة حقيقة طبيعته الشخصية وطبيعة البشر»[4].

الأبطال التراجيديون ـ أمثال أنتيجون، وأوديب، وهاملت ـ يتسمون جميعا بطبيعة متمردة. وهم يجاهدون ويناضلون ضد مؤامرات

(١) المصدر السابق، ٨٩.
(٢) المصدر السابق، ٩٣.
(٣) مقتبس في بالمر «التراجيديا»، ٩٩ (بحروف مائلة في المصدر).
(٤) سيوول، «رؤية في التراجيديا»، ٧٢.

البشر والآلهة، وضد القدر، وانعدام اليقين والشك والظنون والريب، بل وحتى ضد ذوات أنفسهم ذاتها، للوصول إلى معنى عقلاني، أو بصورة أخرى للوصول لكون ووجود ونظام عقلاني:

تقدم المسرحيات اليونانية رؤية للوجود، ولمصير البشر وعلاقتهم بالآخرين وعلاقتهم بذاتهم، حيث الشر، على رغم من عدم شيوعه وشموله، شر حقيقي، ومهدد للبشر على الدوام، وحتمي. وهي تتكشف مناطق الفوضى في قلوب البشر واحتمالاتها في السماء. وهي تواجه حقائق القسوة، والفشل، والإحباط، والخسارة، وتشرح المعاناة بصدمات محكمة ولكن بأمانة وحيوية مفرطة. أكد اليونانيون القدماء على القيم المطلقة مثل العدل والنظام، ولكنهم أظهروا كونا لا يعد بأي منها، بل يظهر في الغالب كل ما هو عكس ذلك[١].

هناك خير في العالم وهو يختلف عن الشر، غير أنه من الواضح أن بعضاً من البشر وبعضاً من الاختيارات يتخذ هذا الجانب أو عكسه. وبسبب تعقد الموقف، تزدري التراجيديا الأحكام البسيطة مثل الحكم بالصواب أو الخطأ، وتترك النظارة مرتبكون ويناضلون تحت وطأة تعقيدات شعورية ومشاعر مركبة وتشكك وريب أخلاقية. البطل يسلك سلوكا، حتى لو مخطئا، لقهر المعضلة ويعلن احتجاجه واعتراضه، حتى لو كان ذلك بلا نتيجة ولا جدوى، ضد الظلام.

الغموض الظاهر من سياق المأساة يترك المجال مفتوحا للسؤال عما إذا كان الكون والوجود يسودهما النظام، وغلبة المعنى، أو إن كان مفهوما أو قابلاً للفهم، أم على العكس، وجود فوضوي بلا نظام ولا مبال وبلا معنى. هل يمكن للبشر أن يتبينوا أو يجدوا تفكيرا

(١) المصدر السابق، ص ٤٦.

عقلانيا أو أن للعدل الكوني والقدري وجوداً؟ ، حتى لو كان سماويا غير مادي وأرضي؟ خلف ووراء مخاطر وموبقات الحياة؟ أم أن مثل ذلك الفكر العاقل ومثل ذلك العدل غير موجودين أصلا؟

لو لم يكن ثمة عدل يقيني، فهل هناك جزاء على الظلم وغياب العدل؟ يرى «جورج ستاينر» أن:

التراجيديا تجعلنا نعرف أن في صميم حقيقة الوجود الإنساني يوجد تحد ومعضلات متناقضة، وهي تخبرنا أن الهدف من وجود البشر يمضي أحيانا ضد بذور قوى مدمرة عصية على التفسير موجودة «خارج البشر»، غير أنها تحوم ملاصقة له وقريبة منه. تساؤلنا عن الآلهة ولماذا اختير أوديب ليلقى معاناته وكربه أو لماذا كان على ماكبث أن يلتقي في طريقه بالساحرات، إنما هو تساؤل عن السببية وعن المبرر والمسوغ من ليلة لا صوت لها. لا توجد إجابة. لماذا يتوجب وجود إجابة؟ لو كانت هناك إجابة، فسنجد أنفسنا نتعامل مع معاناة عادلة أو ظالمة، كما نجد في الحكايات الرمزية والتحذيرية، لا في التراجيديا وحدها. وفيما وراء التراجيديا، لا توجد «نهايات سعيدة» في بعض الأبعاد الأخرى من المكان والزمان.

لا تشفى الجراح ولا تلتئم الروح المكسورة. في معيار التراجيديا، لا يمكن أن يوجد تعويض. فالعقل، كما يذكر «آي. أ. ريتشارد» لا يخجل من أي شيء، وهو لا يحمي نفسه بأي أوهام أو خيالات خادعة، بل يواجه المعضلات وحيدا بلا راحة وبكل مشقة، معتمدا على ذاته.... أقل لمسة من أي فكر ديني يقدم تعويضا سماويا للبطل التراجيدي يعد أمرا قدريا مهلكا»[1].

---

(١) ستاينر، «موت التراجيديا»، ١٢٨ ـ ١٢٩ (محذوف في الأصل).

يرى «ألبير كامي» التراجيديا على أنها انبثقت وظهرت ونبعت أثناء النقلات الحضارية للبشر مثل حضارة اليونان في عصر «بيركليس» أو أوروبا في عصر «إليزابيث»، حين يؤدي ازدياد الفردية إلى تحديات للنظام الديني المقبول والمعمول به كنظام للوجود:

تحدث التراجيديا حين يقوم الإنسان، بكل كبرياء... بالدخول في صراع مع النظام الإلهي، ممثلا في الإله ذاته أو ما يمثله أو يجسده في المجتمع. وكلما كان تمرده مبررا، وكلما كان النظام الإلهي حتميا، كلما عظمت التراجيديا التي تنبثق من ذلك الصراع.... البطل يتمرد ويثور ويرفض النظام الذي يقهره، بينما القدرة الإلهية، باضطهادها له، تؤكد نفسها بذات القدر الذي ترفض به[١].

ويلاحظ «كامي» أنه: «إن لم يكن من الممكن مساءلة النظام الإلهي ولا يتبق إلا الاعتراف بالخطايا وإعلان التوبة، فليس هناك تراجيديا إذن»[٢]. أولئك الذين يتساءلون يقفون وحيدون دائما وبمفردهم، لأنهم خرجوا على إجماع المجتمع، غير هيابين لا من السماء وحدها ولكنهم أيضا غير هيابين من معايير المجتمع الذي يعيشون بين ظهرانيه. أنهم فخورون، مستقلون، ومتفردون.

حين يعتبر أحد أن الرب مطلق السيادة، وأن واجب كل المخلوقات ينحصر في أنه ليس عليها إلا الخضوع، لا يمكن أن توجد تراجيديا. في مثل هذا الكون والوجود، يمكن أن يوجد الشيطان لا إبليس، يمكن أن يوجد تمرد ولكن لا يمكن أن يوجد تمرد مبرر. يصبح إبليس شخصية تراجيدية بمجرد أن ننسب له أو

---

(١) كامي، «محاضرة»، ١٨٢.

(٢) المصدر السابق.

نمنحه بعض التبرير لرفضه السجود لآدم ورفضه للأمر الإلهي المباشر له بالسجود لآدم.

في سورة الحجر يوجد مثل ذلك التبرير. فالسارد، الله، وإبليس يصفان آدم بأنه قد خلق من حمأ مسنون (وهو الجانب الوحيد الذي اتفقا بشأنه). يوصف آدم حرفيا بأنه من طين عفن. وإلى تلك المادة الأدنى والأحقر يأمر الله إبليس أن يظهر لها التبجيل والتوقير والإجلال. ورفض إبليس إطاعة ذلك الأمر لكونه يتعارض مع التفكير القويم والفطرة السليمة والمنطق. وهو يلوذ بالمعرفة التي اختصه الله بها ليقرر أن مثل ذلك التوقير والإجلال حتى لو لم يصل لدرجة العبادة، ليس عقلانيا، ولا عادلا، ولا مكفول بدليل.

لم يفند الله ولم يدحض حجة إبليس. الله يرفض الكون الذي تخضع فيه الأحكام الإلهية للمناقشة العقلانية. مثل ذلك الوجود يصبح غير مطلق السلطة، ويخضع للسببية التي وحدها وبحد ذاتها سوف تصبح هي السائدة والكونية. ومن الطبيعي أن يرفض الله قبول حجة إبليس، وهو أن إبليس ليس له أي حقوق أمام الله تتيح له أن يحاججه ويجادله.

إبليس بدوره، لم يقبل الشروط الإلهية كما لم يقبل نهمه أنه بذلك قد أخطأ أو جانبه الصواب. في ثلاث روايات من القصة، وهي تلك التي في سورة ص، وسورة البقرة، وسورة الأعراف، يوصف إبليس بأنه تكبر وتعجرف وتغطرس. ويعلن إبليس طبقا لذلك بوضوح وجلاء في سورة الأعراف: ﴿قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ (آية رقم ١٦) ﴿ثُمَّ لَءَاتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ ۖ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ﴾ (آية رقم ١٧)». «فبما أغويتني....». «الإغواء» الذي وقع فيه إبليس من فعل الله، وهو خطأ من الله من وجهة نظر إبليس. وسوف يثبت إبليس لله أن ذلك المخلوق الجديد ونسله من البشر من

بعده لا يستأهلون التبجيل ولا التوقير ولا الإجلال. وسوف يثبت أنهم متقلبون، قابلون للإغواء، وضيعون وجديرون بالازدراء ـ ليسوا قادرين حتى على الفطنة والبصيرة العقلانية كما أثبتها إبليس في جدله. سوف يثبت أن الله قد أخطأ في هذا القرار.

ويعلم من يستمعون للسرد القرآني أن مثل ذلك الجهد والسعي الإبليسي قد يحقق نجاحا على المدى القريب ـ فإبليس بالفعل سوف يغوي كثيرين ويحيد بهم عن الصراط المستقيم ـ غير أن ذلك المسعى سوف يفشل في نهاية المطاف. لا يمكن لإبليس أن ينتصر على الله. بسبب صواب موقفه وسلامة وكمال محاجاته وبأسبابه المنطقية، إلا أنه لن يجبر الله أن يخضع السيادة الإلهية للسببية التي يتعلل بها إبليس. غير أن إبليس، الذي يؤكد على كامل حرية إرادته ـ تلك التي تجعل منه، كما تجعل من أي منا، شخصا حر الإرادة أمام الله ـ لن يتنازل لله عن هذا الامتياز والحق.

ونجد الديناميكية ذاتها في بحثنا في سورة البقرة حيث نجد أن الملائكة يشيرون إلى الله أن ذلك المخلوق الذي يوشك على خلقه سوف يفسد في الأرض ويريق الدماء. ومرة أخرى، لم يدحض الله ولم يفند تلك الملاحظة التي أبداها الملائكة، وإبليس، الذي لم يظهر حتى ذلك الوقت فسادا ولم يرق دماءً، كانت لديه حجة منطقية لرفض إظهار التوقير والإجلال لذلك المخلوق الذي سينشر الفساد ويريق الدماء.

إبليس المأساوي هذا هو أحد الذين جعلوا من قوة محاجاتهم وحجتهم، وهي القدرة التي وهبت له من الله، ذات القدرة التي أدت إلى إبعادهم عن الله. كانت قدرته على الإدراك والمحاجاة تمكنه وتتيح له أن يدرك بوضوح ماهية الإنصاف وما هو عدل، وبالتأكيد وبكل يقين، فإن الله الذي أحد أسمائه العدل، سوف يطبق العدل. غير أن

الله في هذا الموقف يبدو وكأنه يتخذ موقفا لا يتسم بالعدل ولا يتصف بالإنصاف. وبكل صواب، وباسم العدالة، وجد إبليس نفسه مرغما على عصيان العادل الذي لا يعدل حسب منطق إبليس.

استعمال الإسلام للمحاجاة العقلانية والمنطقية (القياس) موضع جدل وخلاف. فمحمد بن إدريس الشافعي، وهو كاتب من القرن الثامن، يدافع عن القياس بصفته الأساس الذي بنيت عليه الشريعة الإسلامية[١]. أما الطبري، الذي جاء بعده بقرن، فقد كتب أن إبليس كان أول من استعمل القياس، وأن ذلك كان خطأه[٢]. وابن كثير الذي سجل آراءه في القرن الرابع عشر، عكست كتاباته أيضا ذلك اللوم[٣]. استعمال إبليس للقياس مدان في أغلب ما ذكر عنه في كل التفاسير القرآنية. غير أن القياس كأداة شرعية بنيت عليه الشريعة الإسلامية يلقى دعما واسعا بالرغم من عدم الإجماع عليه[٤]. وكما يفهم من الشافعي رغم ذلك، فإن القياس تابع بصفة مطلقة للتجلي الإلهي (والمعني هنا بالتجلي القرآني)[٥]. أما في حالة إبليس على وجه التحديد، فقياسه أحد التجليات المطعون عليها.

وبالمثل، رأينا فيما تقدم من هذا الفصل في وصف جلال الدين الرومي لمواجهة إبليس ومعاوية، أن إبليس كان مدانا من الله ـ بسبب فكره دون سبب آخر ـ ولكنه ظل رغم ذلك من أكثر المحبين لله. فهو الخادم الوفي لله، والله يميز عباده المخلصين عن عباده غير

---

(١) مجيد قدوري، «رسالة»، ٢٨٨ ـ ٢٩٤.

(٢) الطبري، «جامع البيان»، الجزء ٨، ١٣٠ ـ ١٣١، (المجلد ٥).

(٣) ابن كثير، «التفسير» ٢، ٢٨٤.

(٤) كمالي، «الفقه الإسلامي» ١٩٧ ـ ٢٢٨، ويس، «البحث عن شريعة الله»، ٥٥١ ـ ٦٦٤.

(٥) حلاق، «الشريعة الإسلامية»، ١١٣ ـ ١١٩.

المخلصين، أو من يسميهم إبليس بـ «الأغصان الجافة» الهشة القابلة للكسر بسهولة أو الإغراء والإغواء. غير أنه رغم تلك الخدمة المخلصة وذلك الحب، يظل مدانا من الله. هو، المحب، أمر أن يسجد لآدم، الذي يعد إخلاصه لله موضع تساؤل وعدم يقين وعرضه للتقلب والتحول. وفي طواسين الحلاج، رأينا إبليس في حالتي الطاعة (في عدم عبادته لغير الله) والعصيان (في رفضه السجود لآدم). لذلك الإخلاص المطلق، أو على الرغم منه، عوقب إبليس عقابا شديدا. بالنسبة لجلال الدين الرومي والحلاج، ليست المحاجاة المنطقية والجدل ما تسبب في تراجيدية إبليس، بل منطق حبه الشديد وعدم رغبته في السجود لغيره.

هل إبليس محط وموضع إعجاب لولائه أو مدان بسبب غطرسته وغروره؟ فيما كتبه الرومي والحلاج، يبدو أنه يحظى بهما معا أو لا يحظى بشيء على الإطلاق.

هل هو مبرر في محاجاته المنطقية أم جدير بالازدراء بسبب تمرده؟ إبليس هنا شخصية تراجيدية لم تفعل شيئا لتوضيح وتفسير مسائل الخير والشر. وهو كل من المتمرد، وهي الصفة التي رأى فيها سيوول وكامي الجانب التراجيدي، والمتناقض، وهو الصفة التي يؤكد عليها فراي في التراجيديا. لقد تدخل إبليس في الغموض الخافي في الأمر المتكرر في القرآن لطاعة الله وعدم عبادة ما دونه.

كل تعليق هنا عن إبليس هو في الوقت ذاته تعليق عن الله. هل الإله منطقي وعادل؟ هل الإله منصف (وهو السؤال المحوري والمتكرر لدى المعتزلة)؟ هل خلق الإله عالما مليئا بالغموض والألغاز؟ هل الأوامر الإلهية مفهومة ومدركة ومعقولة؟

إبليس، مثل الشخصيات التراجيدية الأخرى، يؤدي دورا أمام مشاهدين. وكما لاحظ أرسطو، فإن الأمر في النهاية ينصب في

التراجيديا على المشاهدين والمتابعين ـ وهم في حالتنا هذه القراء ـ الذين يقررون ما هو تراجيدي. شخصية إبليس ومعنى ومغزى قصته سوف يتحدد مصيرهما طبقا لاستجابات القراء، وهي لماذا أصبح اعتبار طبيعة السرد ومشروع القراءة حاسما جدا في التوصل لفهم أوضح لإبليس.

السرد

المسألة الثانية التي تتطلب وزنها بعناية تتعلق بطبيعة السرد والقص. ما نعنيه هنا بالسرد والقص يعني بالضرورة التحدث عن سرد القصة. ممارسة سرد الحكايات يشير إلى عنصر من الخيال في هذا الفن. قاوم الإسلام بوجه عام فكرة الخيال والأدب القصصي. فقد اعتبرا بمثابة ابتداع في العقيدة (بدعة) واعتبر الابتداع أو البدعة ضلال وكفر. وعلى ذلك كان ينظر للإبداع في الأدب بريبة وتشكك[١]. ولكن كما استنتج «ستيفان ليدر» وآخرون، فإن الجانب الخيالي في التأريخ الإسلامي يمكن رصده بوضوح. ويمكن للمرء أن يرصد ذلك من زاويتين. زاوية تعد تأريخية بحتة، والتي ترصد أن كتابة التاريخ الإسلامي يميل لأن يكون نمطيا جدا ومخطط له ومبرمج، أي يتصف بمحدودية المجاز والاستعارة، وأنه دون في الغالب دون مصادر موثوقة يعتد بها وقوية الإسناد[٢]. النقد الأهم من وجهة نظرنا، هو أن فعل رواية وسرد قصة يتطلب اختيارات من الأفعال، والمضمون،

---

(١) أنظر ليدر، «مهاهدات»، ٣٤، أنظر أيضا فون جرينبوم، «إسلام القرون الوسطى»، ٢٨٧.

(٢) همفري، «الأسطورة القرآنية»، ٢٧١ ـ ٢٩٠. أنظر أيضا دوري، «الكتابة التاريخية»، وخالدي، «الفكر التاريخي»، نوث، «العادات والتقاليد التاريخية»، ووالدمان، «السرد التاريخي».

والتفسيرات التي تقدم وتشكل بالضرورة والحتم إبداعا في نشاط أو فعل السرد[1]. اعتمد «ليدر» على توسع «وولفجانج آيزر» المفيد عن المقارنة النمطية بين الحقيقي والمتخيل مقابل ثلاثية الحقيقي، والخيالي، والمتخيل. الخيالي هو مكان التقاء الحقيقي والمتخيل. والمثال على ذلك الحكاية الرمزية، قصة متخيلة تستخدم لوصف الحقيقي الواقعي. مثال آخر، هو ذلك المثال الذي يستكشف العمق الذي استخدمه آيزر، وهو بناء فلسفي يقوم فيه المفكر بتصميم أنماط تخيلية من المنطق والفكر لوصف طبيعة الواقعي والحقيقي.

هذا التوكيد على الطبيعة التخيلية للسرد تم التوصل إليها عبر التطور المعقد والمركب للفكر عن طبيعة اللغة، والتفسير، بل وحتى عبر عملية التفكير ذاتها، بادئا ربما بـ «فريدريك نيتشه»، أو بـ «مارتن هيدجر» الذي يذهب بآرائه عكس وضد وجود معرفة تاريخية موضوعية. المفسرون والمفسر مشروطان بالتماثل بموضعهما الزمني والمكاني، واللغة هي الوسيلة التي يسعى من خلالها الأفراد، مشروطين ومحكومين بمكانهم من التاريخ، لفهم الحاضر والمستقبل. ويضيف تلميذ هيدجر، «هانز ـ جورج جادامر»، أن اللغة في حد ذاتها تشكل وتصيغ التفكير، في أنها تجعل منه ممكنا كما تحد من احتمالاته. فالعالم لغوي بطبيعته. أما «جادامر» فهو لا يؤمن بأن اللغة تحد من الفكر على الإطلاق، إلا أن الأصح من وجهة نظره أن اللغة تعد عاملا وسيطا في التواصل والتوافق في هذا العالم، أي التفاعل بين البشر، وتحدد العلاقة بين البشر والوجود.

وكوسيلة للتعبير، يصف الراوي أو يعكس فكره بطريقتين أو وسيلتين. الأولى، أنها تمثل نشاط البشر في الحياة، أو أنها تفسير

---

(١) وايت، «مدارات الحديث».

للحياة البشرية في هذا العالم. وبتطبيق ذلك، فإن اللغة تعكس خبراتنا وتجاربنا الموضوعية، حيث إننا نحيا حياتنا قصصيا، نتيجة لتراتب الأحداث التي نفسرها فيما مضى في الذاكرة وفيما يلي مقدما ومسبقا. وفي هذا المعنى والصدد، فإن المقصوص والمسرود الذي يوجه الخطاب في العموم للأنثروبولوجيا الدينية، بما فيها بالطبع، أنثروبولوجيا الشر. والثانية، في فعل القراءة، حيث يقوم القارئ بمواجهة ما يعرضه السارد والراوي ـ كلا من القارئ والسارد قد شكلهما التاريخ الذي يدركانه، والتجارب والخبرات، ونصوص أخرى، وبتركيب اللغة ذاتها ـ ينخرط القارئ في عملية حوارية. ويصف «جادامر» تلك العملية كما يلي:

حينما يريد امرؤ ما فهم نص، فإنه يكون إسقاطا. هو يسقط أمامه معنى للكل بمجرد ما يتضح المعنى الأولي. مثل تلك الحميمية تحدث فقط لأن المرء بدأ بالفعل عملية القراءة مع توقعات ذهنية معينة لديه لمعنى محدد لما يقرأ.

وفي حالة استنباط ذلك المعنى الأولي ـ الذي يراجع باستمرار بقدر ما تتولد مزيد من الاختراقات إلى المعنى ـ يكون القارئ فهما لما هو كائن في النص[1].

يعد «وولفجانج آيزر» ممثلا لمدرسة «كونستانز» (ومركزها جامعة كونستانز في ألمانيا) التي طورت «جماليات الإدراك»، وهي رؤية جديدة للبؤرة النقدية تجاه القارئ بصفته بان ومشيد لمعنى أو معاني النصوص. هذا التناول ـ وهو ليس نظرية موحدة ـ رفض الشكلية التكوينية والنظرية النقدية الجديدة، وكلاهما أكد على أن بناء ومواصفات النص ذاته هما اللذان يحددان المعنى. وسوف نعود

(١) جادامر، «الحقيقة والمنهج»، ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

لتحليل تناول منهج «آيزر» على وجه التخصيص في الصفحات القادمة.

يؤكد ممثل آخر لهذه المدرسة، هو «هانز روبرت جوس»، على أن تاريخا طويلا من الاستجابة والتحليل، اللذان يعكسان مختلف التوجهات والمضامين التاريخية، تؤثران على معنى النص. في أي وقت أو مرحلة معينة، يتشكل القراء عن طريق «أفق من التوقعات»، وهي عقلية تتشكل بأحداث ذلك الوقت وتلك المرحلة، والأدب الآخر المعاصر، أو ثقافة القارئ، والنظريات النقدية المتعلقة بالشكل والنمط لتلك المرحلة. وبتغير الزمان والمكان، يتغير بالمثل أفق التوقعات.

في بناء «آيزر» النقدي، تعد ذخيرة القارئ هي ما يعتد به وما يعول عليه. تناول «آيزر» ينقل أيضا الانتباه من النص إلى متلقي النص، أي للقارئ. ويكتسب هذا مغزى خاصا في هذه الحالة لأنه كما عرفنا مما سبق، أن أحد جوانب طبيعة التراجيديا تتضمن استجابة القارئ/ الحضور.

أكثر المؤيدين تعصبا في نقد استجابة ـ القارئ هو «ستانلي فيش». يذهب فيش إلى القول بأن المصدر النهائي للمعنى ليس موجودا في النص بل في المجتمعات المفسرة التي تشكل السلوك والأسلوب والمضمون الذي تفهم منه الكلمة أو الجملة. وعلى الرغم من أن النصوص قد تكون ثابتة وراسخة ومستقرة، أي إن الكلمات المطبوعة على سبيل المثال لمسرحية شكسبير «روميو وجولييت» هي ذاتها حتى اليوم كما كانت عليه من مئات الأعوام (ليس هذا بالضرورة)، فإن معنى النص هو حصيلة المضمون المعاصر في العصر الذي يقرأ فيه النص ـ أي المعاني الحالية للكلمات، والإلمام والتآلف مع أساليب الكتابة، وسمعة شكسبير، سياسات واجتماعيات عصرنا، ومجموعة كبيرة من العناصر الأخرى. وهذا المضمون له علاقة بالقارئ، لا

بالنص ذاته. ومن وجهة نظر «فيش»، فإن القارئ هو من يصنع المعنى. النص ذاته لا يعني إلا القليل، «موضوعية النص ليست إلا توهما، علاوة على ذلك، فإنه توهم خطير لأنه مقنع ماديا. التوهم هو أحد عناصر الكفاية الذاتية والاكتمال»[1]. وفي موضع آخر يفصل «فيش» ذلك ببراعة ودقة أكبر مسجلا:

[المعاني] لا توجد ببراءة في العالم، فهي بذاتها تتكون نتيجة فعل تفسيري.

والحقائق التي يشير إليها المرء ما زالت موجودة هناك (بمعنى لا يكون مواساة للموضوعي) ولكن فقط كنتاج مترتب على نمط ونموذج تفسيري (فهي من صنع الإنسان) الذي يستدعيها إلى الوجود ويبث فيها حياة. وهكذا تعكس العلاقة بين التفسير والنص:

الاستراتيجيات التفسيرية لا توضع موضع التنفيذ بعد القراءة، فهي شكل وهيئة القراءة، ولأنها شكل وهيئة القراءة، فإنها تعطي النصوص هيئاتها وأشكالها ، وتجعل النصوص تنبثق منها، على عكس ما يفترض عادة[2].

هكذا يذهب رأي «ستانلي فيش». أما في نظرية «آيزر» الأكثر توازنا، فنجد أن التركيز ينصب على كل من والقارئ والنص معا. القارئ يفسر، ولكن النص يشكل ويرشد ويوجه ذلك التفسير عبر ائتلاف من خطة محددة وحالات. والنتيجة استجابة جمالية أو تحقق، وهو تحقق فردي لكل قارئ، ولكنه مشروط بالنص العام.

ومن المفيد هنا أن نفصل ونميز بين النص والعمل الأدبي. فالعمل الأدبي له بعدان ـ قطبان. فالمؤلف الذي يكتب نصا إنما يمثل

---

(١) فيش، «الثقافة في القارئ»، ٨٢.

(٢) فيش، «النص»، ١٣.

القطب الفني. القطب الجمالي هو استقبال القارئ وتحقق النص ولكنه لا ينحصر على ذلك النص المعين[1]. فالقارئ يجلب لمواجهة النص حشدا من العناصر الأخرى، كلها جميعا أصبحت جانبا من جوانب الاستجابة للنص، وخلق المعنى ودلالته. وبهذه الطريقة فإن العمل الأدبي، نتاج كل من القطب الفني والقطب الجمالي، وهو عمل تخيلي وافتراضي.

وهكذا، القرآن موجود كنص مكتوب أو ربما كنص محفوظ في الذاكرة. وحين يتلى مجودا، يصبح شيئا آخر. التلاوة الخاصة لمن يتلوه تضيف طبقة تفسيرية. وبعيدا عن أي تلاوة معينة فإن التلاوات الممكنة أو المحتملة تمثل تفسيرات غير مختارة. فضلا عن ذلك، التقديم والعرض له طبيعة افتراضية لأنه بمجرد أن يتلى بصوت مسموع، فإنه يختفي وينتقل للذاكرة، ثم تشكله الذاكرة بالتلاوة والنطق الذي يليه، بالتفكير والفكر، وكذلك بتداعي المعاني. انه ذلك التلقي والتفسير الديناميكي من جانب المستمع الذي يجعل منه قرآنا في تلك اللحظة. مدى التفسير محدود بكل من النص ذاته، وهو محدد سلفا، وبقواعد التجويد التي لا تسمح بأي تلاوة أن تكون ممكنة، ولكنها تخدم في تأسيس أشكال مقبولة من التلاوة[2]. وحتى في رحاب تلك القيود، فإن العمل الأدبي في القرآن، بالشروط والمصطلحات «الآيزيرية»، يصبح شيئا مختلفا عن النص ذاته، بل يتجاوزه.

القطب الفني، انتاج النص ذاته، يحتوي على ترتيب ونسق ونظام من الأدوات والمواصفات البنائية ـ من استعارات ومجاز، وتطور

(١) آيزر، «عملية القراءة»، ٢٠ ـ ٢١.

(٢) نيلسن، «التلاوة»، ١٤ ـ ١٨، راسموسن، «النساء»، ٧٤ ـ ١٢٤.

شخصية، وأنماط وأساليب شعرية، ومقابلات وتظابقات (وجناس وغيرها)، ولغة تضمينية، إلخ ـ فحصها الشكلانيون والنقاد الجدد في بدايات القرن العشرين بتعمق. ووراء ذلك، فللنص القرآني كخلفية له ذخيرة وافرة من الإشارات والتلميحات والعلاقات بالثقافات السابقة عليه وبالثقافة المكية والمدينية المحيطة. وهكذا يضم القرآن كذخيرة معرفية النصوص المقدسة السابقة والتي يشير إليها إشارات مباشرة وصريحة (كما يضم نصوصا لا يشير إليها)، البيئة العربية التي شكلت اللغة والثقافة العربية للنبي محمد، والمضامين والسياقات التاريخية الخاصة والمحددة التي أعلنت فيها كتنزيل من لدن الله.

تلك الذخائر تعطي بعض الدلالة لما أطلق عليه «آيزر»: «القارئ الضمني». القارئ هنا ليس القارئ «الفعلي الحقيقي» الحالي، بل هو وصف لما وجده قارئ معين في النص فيما مضى من عصور، وهو ليس أيضا القارئ الافتراضي، أي خلق الناقد. القارئ الضمني هو القارئ الذي يبدو أن تأثيرات النص قد خصصت من أجله. ولكن خصصت وصممت من قبل من؟

في هذا الصدد يورد «آيزر» الوصف التالي:

لو كان علينا طبقا لذلك أن نسعى لفهم التأثيرات التي حدثت والاستجابة المستنبطة والمستخرجة من الأعمال الأدبية، لابد أن نسمح ونتيح وجود القارئ دون أن نحدد سلفا بأي وسيلة شخصيته ولا موقفه ولا وضعه التاريخي. قد نطلق عليه، بحثا عن مصطلح أفضل، القارئ الضمني.

والقارئ الضمني يجسد كل تلك الاستعدادات والميول والقابلية الضرورية للعمل الأدبي ليمارس تأثيراته عليه ـ وهي ميول موضوعة ومتأصلة، لا من قبل واقع خارجي تجريبي، بل من قبل النص ذاته. وبالتالي، فإن القارئ الضمني كمفهوم له جذور متأصلة في بنية

وتركيب النص، فهو كتركيب وبنية لا يمكن التعرف عليه على أنه أي قارئ فعلي وحقيقي.

من المتعارف عليه بوجه عام أن النصوص الأدبية تتحقق وجوديا وفعليا بقراءتها، وهذا بدوره يعني أن النصوص لابد أن تتضمن مسبقا حالات ومواصفات معينة من الإدراك الذي يسمح لمعاني النصوص أن يتم تمثلها في العقل الاستجابي للمتلقي. مفهوم القارئ الضمني طبقا لذلك هو بنية نصية تفترض سلفا استجابة المتلقي بدون تعريفه بالضرورة: هذا المفهوم يركب ويبني سلفا الدور الذي سوف يفترض من قبل كل متلق، ويصدق هذا حتى لو أظهرت النصوص إراديا أنها تتجاهل متلقيها المحتمل أو تستبعده بقصد وتعمد. وهكذا فإن مفهوم القارئ الضمني يشير إلى شبكة من البنى التي تثير الاستجابات، والتي تحث القارئ لأن يدرك ويستوعب النص[١].

لدى القارئ أيضا ذخيرته المعرفية. وهي ذخيرة معرفية تختلف بالطبع من قارئ لآخر. جانب من متانة وصمود وتحمل النص عبر الزمن هو الدرجة التي يمكنه فيها أن يستوعب، أو يخاطب، نوعية عريضة متباينة من ذخائر القراء المعرفية المتفاوتة. لو تطلب القرآن أن تكون بيئة محمد معروفة ومفهومة ضمن الذخيرة المعرفية للبشر، فسوف يبدو أقل جاذبية لأناس آخرين من غير المعاصرين لمحمد ولن يلقى جاذبية من معاصرينا الحاليين من غير العرب. ولكن كل قارئ لديه ذخيرة من التوقعات، والمميزات والمواصفات الثقافية، والوعي الأدبي، والتجربة والخبرة الشخصية في القراءة، وما زال بإمكان القرآن أن يستوعبهم جميعا رغم تفاوت ذخائرهم المعرفية.

في الفصل الخامس سوف نتحرى معنى اسم «جن» الوارد في

---

(١) آيزر، «عملية القراءة»، ٣٤.

سورة الكهف، وهي السورة الوحيدة التي تحتوي على المناسبة الوحيدة التي وصف فيها إبليس بأنه من «الجن». كيف تسنى للمستمعين الأوائل للقرآن أن يفهموا معنى ذلك الاسم أو الإشارة لإبليس بذلك الاسم؟ وما كان مفهوم كلمة «جن» في عقولهم؟ لا يمكننا أن نفترض أن الذخيرة المعرفية التفسيرية للقراء في القرن السابع الميلادي هي ذات الذخيرة المعرفية للقراء المتأخرين الذين جاؤوا من بعدهم.

وعلى عكس الرسم، الذي يكون بكامل حضوره في كل لحظة أمام المشاهد، تبدو عملية القراءة متغيرة عبر الزمن. في كل لحظة ينشأ لدى القارئ توقعات عما سيحدث فيما يلي من قراءته ويراجع في الوقت ذاته توقعاته السابقة، التي أصبحت ذكريات عما حدث فيما مضى. هذه العملية التفاعلية يطلق عليها «آيزر»، «وجهة نظر التجوال التفكيري»[1]. إنها عنصر من عناصر ديناميكية القراءة. آليات النص تتطلب توجيه تلك الحركة ولكنها تستمر وتمضي قدما على أسس القارئ الضمني، لا القارئ الفعلي الحقيقي.

الهيمنة والسيطرة تصبح أعظم كثيرا مع أنواع خاصة من النصوص. «التراكيب البنائية المثيرة للاستجابة» أكثر تعقيدا في نصوص معينة. في القرآن، العناصر الإرشادية والتحذيرية والوعظية تستدعي استجابة، ولكنها ليست الاستجابة التي تتيح مدى واسعا للقارئ. فنطاق التفسير ضيق. تلك الآيات تميل لأن تكون تنبؤا لدى واضعها، كما في الآيات التالية:

﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ٤٠ وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلۡتُ مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَكُمۡ وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرِۭ

(١) المصدر السابق، ١٠٨ ـ ١٢٩.

بِهِۦ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّٰىَ فَٱتَّقُونِ ﴿٤١﴾﴾ (سورة البقرة ٤٠ ـ ٤١).

في تلك الآيات يضع النص القارئ في موقف المتلقي السلبي للتعليمات ـ افعل ولا تفعل. هذا التلقي يتطلب عنصرا من التفسير، كما هو معبر عنه في السؤال: كيف أوفيت بعهدي؟ غير أن القارئ يظل خارج إطار النص بصفة الخطاب موجه إليه. هنا القطب الفني موضوع في طرف معاكس ومقابل للقطب الأخلاقي، لا للقطب الجمالي. من الواضح وجود جانب فني في النص، غير أن النص يدعو لوجود استجابة أخلاقية، لا استجابة جمالية. لقد اقتبس «آيزر» عن «روبرت كاليفودا» حول طبيعة جماليات النص، «في نظرنا يكمن الاكتشاف الأعظم في الجماليات العلمية في إدراك حقيقة أن القيمة الجمالية ليست إلا مبدأ خاو، مما ينظم نوعيات فوق ـ جمالية»[١]. وبينما الحديث الوعظي والإرشادي والتحذيري المباشر يملأ المدى القرائي بجلاء ووضوح، فإن السرد الجمالي يؤطر فراغا خاويا يتركه للقارئ لكي يملأه بصور وأخيلة مستمدة من عقل القارئ ذاته ومن تجاربه وخبراته الشخصية.

وحيث يعد ما هو أخلاقي مرتبطا بالمفاهيم الإدراكية، ومع استدعاء قواعد ونظم الأداء السلوكي الصحيح، تصبح الجماليات سابقة للإدراك العقلي، أو مدركة حسيا. تشير كلمة «aesthesis» اليونانية القديمة إلى معنى الإدراك الحسي والفهم، الذي فرق الفيلسوف «كانط» بينه وبين عالم المعرفة وعالم الفعل، وكلا منهما يعتمد على الفهم. «الحدس» أيضا مشتق من فكرة الإدراك الحسي. ويستخدم «إرنست هـ جومبرتش» مصطلح «الوهم والتوهم» لذات الغرض. وكتب عن ذلك:

(١) كاليفودا، «الماركسية»، ٢٩، منقول من آيزر «عملية القراءة»، ٧٠.

ليس خطأ، ولا هو موضوع خداع، بل هو بالأحرى التساؤل عن كيف وماذا نرى. وظيفة الفن هي مساعدتنا على أن نشكل ما نرى، وأن يعيننا على «فهم» الواقع الذي نمارس فيه حياتنا. وبأحداث كثيرة سابقة معقدة ومركبة وتبعات ترتبت عليها، نجد أن إدراك آيزر «للمتخيل» يتوافق مع ذلك الفهم على كثير من الأصعدة[١].

هذه المناقشة وهذا الشرح والتفسير يتضح بجلاء ونحن نتحرى ونستكشف الفرق بين إبليس كشخصية سابقة على ظهور الشيطان (أو إبليس في شكله الشيطاني)، وإبليس في بعده التراجيدي المأساوي ـ أو ما أطلق عليه الشكل الإبليسي. إبليس الشيطاني يقترن بتوجيه الخطاب القرآني التحذيري والوعظي والإرشادي، مع مدى قرائي ـ وهو المدى التفسيري المتاح للقارئ ـ محدود وضيق في آفاقه التفسيرية. أما شخصية إبليس، بأبعادها المأساوية، فإنها أقل تحديدا في النصوص القرآنية ويمكننا القول إنها «مفتوحة لتنوع التفسير» ـ والتي تدعو القارئ بل وتتطلب منه مشاركة أكبر في تكوين المعنى من جانبه. ونجد أنفسنا أحرارا في التجول بين احتمالات التفسير والمعنى الذي سوف يتكون من خلال ذخيرتنا الشخصية المكونة من خبراتنا وتجاربنا. سوف تتاح لنا الفرصة لتفحص ذلك تفصيليا في سياق الآيات القرآنية ذاتها المتعلقة بإبليس.

وجهة نظر التجوال تحفز رغبة لخلق تماسك واتساق وأن نحيل المنظور الفسيفسائي الوزع بين سبع سور قرآنية إلى نوع من الترابط والتركيب المتماسك[٢]. وهي عملية مستديمة لا تتوقف بذات القدر

---

(١) منقولة من كرايجر، «المتخيل»، ١٣٥.

(٢) آيزر، «عملية القراءة»، ١١٣ ـ ١٢٥.

الذي تشكل فيه القراءة عملية مستديمة لا تتوقف. معظم أداء عملية التركيب يعد عمليات خافية غير ظاهرة لأنها لا تنتج عن التفكير الواعي.

تقسم وجهة نظر عملية التجوال النص إلى أحداث منفصلة، غير أن القارئ يحتاج لإجراء عملية التماسك والترابط إلى وصل وإعادة ترتيب الأحداث بقدر ما تتكشف من وجهة نظر القارئ ذاته ـ وهو ما يطلق عليه آيزر «الجشتالت»(*)، فالعنصر الأساسي للتركيب المتماسك الكامن والمستتر هو بناء متخيل. الخيالات التي يبنيها القارئ أو القارئة يتم استلهامها وتحفيزها بالنص أو «بالتراكيب المثيرة للاستجابة» في النص، غير أنهما يتساويان من حيث أنهما نتاجا لذخيرة القارئ المعرفية. الصور والأخيلة، التي تصنع المعاني، نتاج مشترك للنص بأدواته، المتعمد منها من قبل المؤلف وغير المتعمد، والقارئ بأدواته الشخصية الخاصة، الظاهرة والكامنة، والواعية واللاواعية.

التفسير المعياري لإبليس من قبل الكتاب المسلمين الذي سنقوم ببحثه عبارة عن خلق الجشتالت الذي يجمع ويقرن بين الإحالات والإشارات السبع التي تناولت قصة إبليس وجمعها في سرد واحد مجمع متماسك التركيب. هذه الدراسة، على العكس، تعامل كل سرد من الأقاصيص السبع منفصلا عن غيره، حيث إن كل منها بمفرده من الممكن أن يتيح مدى مستقلا من المعاني التي قد تغمض أو تبدو غامضة وتستغلق على الفهم عند دمج القصص السبع عن إبليس معا في سرد واحد مجمع. وأنا أرى أن التفسيرات الصوفية، والأسطورية،

(*) من المدارس الفكرية التي اهتمت بدراسة علم النفس وقوانين الإدراك (المترجم).

والتفسيرات الحديثة عن إبليس التي تنطلق من التفسيرات التقليدية تقوم بذلك لأن القراءات لقصص إبليس المنفردة يمكن لها أن تنتج تفسيرات معاكسة للتفسيرات الناتجة عن تناول القصص مجمعة معا.

عنصر أخير في تلك العملية، وهو مهم على وجه التخصيص لفهم الطريقة التي يدخل بها القارئ إلى النص ليكون معنى، وهو ما يطلق عليه «آيزر» «الفراغ».

المؤلف يختار ما يريد سرده وما يتركه لخيال القارئ. في بعض الأماكن والمواضع من السرد قد تكون التفاصيل باهظة ومفرطة وغزيرة، وفي مواضع أخرى قد تترك السنين والمسافات دون عد ولا ذكر لطولها ولا لآمادها. قد يوصف شخص بالتفصيل، بل حتى قد يذكر الكاتب للقارئ روائح ذلك الشخص وتقييم وتقدير لحدسه، في حين قد لا يذكر حتى اسم شخصية أخرى في القص. الفراغات أو الإحجام عن الذكر هو أحد أدوات السرد المتعمدة والمقصودة التي تدعو، أو حتى تتطلب من القارئ أن يقدم من لدنه ما لم يذكره أو أغفل ذكره من معلومات من مخزونه من الخبرات والتجارب ومصادر تخيله. يشير «آيزر» أيضا إلى «فجوات» كمقابلات غير متعمدة للفراغات. الفجوات في القصة ليست في عيون المؤلف ذات مغزى للعقدة أو الحبكة. غير أن القارئ يملأ الفجوات من خلال عملية تمثل القصة أو الحكاية في عقله. على سبيل المثال، ذكر شجرة يصبح في عقل القارئ شجرة من نوع معين ومحدد، على الرغم من أن نوع الشجرة ليس هاما في سياق القصة أو الحكاية. الفراغات يمكن الرجوع إليها لاحقا في القصة، تماما كما تظهر شخصية القاتل الحقيقي في نهاية قصة مثيرة ولكنها تظل شخصية خافية حتى النهاية.

كلا من الفراغات والفجوات تستدعيان نشاطا من القارئ لكي يملأ تلك الفراغات والفجوات. محتوى الإضافات التي يضيفها

القارئ يتكون ويتشكل من ذخيرة القارئ ذاته المعرفية. كل قراءة تختلف عن غيرها من قراءات. ومعنى ومغزى الحكاية أيضا يختلف، حيث إن المعنى يتكون ويتشكل بقدر الفجوات والفراغات الموجودة بالنص ـ كل ما هو غائب ـ بقدر ما يتشكل أيضا بالنص ذاته.

ليست الفجوات والفراغات فقط التي تشكل أدوات للنص ولكن النفي أيضا يظهر كأداة من أدوات القص، حيث ما قد نتوقع أن يكون صحيحا يتم نفيه. وقد ترفض معاييرنا وقد تنتهك قيمنا. وقد نتبين أن ما نعتقده ونؤمن به ليس إلا زيفا وغير صحيح، وما نفهمه على أنه زائف قد نتبين أنه صحيح.

ولكي نشارك في عملية القراءة فإن الأمر يتطلب منا قبول معايير القصة أو الحكاية وأن نساير منطق وسياق القصة. وهكذا، وعلى الرغم من أننا قد لا نؤمن بوجود الجن، فلأجل غرض القصة علينا أن ندخل في عالم حيث لا يوجد جن فقط بل جن يتلو القرآن على بعضه بعضا (سورة الجن، ١ ـ ١٣). قد يحتاج القارئ أيضا أن يتخيل لا فقط ما هو بين عناصر القصة ولكن أيضا ما يكمن خلف القصة ـ أي الواقع الذي يشكل خلفيتها الخاصة.

القوة الانتقالية للقراءة تكمن في النشاط المتعدد الأوجه من الاستجابات للفراغات، والفجوات، والنفي. والقارئ لا يعتمد فقط على ذخيرته الخاصة ليساهم ويشارك في إجراء عملية التماسك في القصة، بل أيضا يسقط ويلغي افتراضات معينة مسبقة، وتوقعات، وخبرات وتجارب، لقبول المواصفات والشروط التي يضعها النص. باختصار، القارئ يلغي ذاته ويصبح شخصا أو شيئا آخر. العالم المعروف للقارئ يستسلم ليدخل عالما جديدا مؤطر بالنص وأدواته. وبالسماح للقارئ أن يقحم ذخيرته المعرفية معروفة في الفراغات والفجوات، وبذلك يصبح النص جذابا ومغريا. وبالطلب من القراء أن

يتخلوا عن بعض عناصر ذخيرتهم المعرفية، مع تزويدهم ببدائل (أو عدم تزويدهم) عبر بنية النص وتراكيبه، يصبح العمل الأدبي تحويليا.

الخلاصة

لو كان إبليس بالضرورة - في كل من القرآن وربما بسبب القرآن في نصوص أخرى مترتبة عليه - شخصية سردية، ولو كان السرد بطبيعته المحضة يضم القارئ في تركيب وبناء معنى الحكاية، إذن نجد أنفسنا في مواجهة، على الأقل في جزء من القرآن، مع تفسير وتعليل مختلف جدا للنصوص القرآنية.

لو كان إبليس بالضرورة - في كل من القرآن وربما بسبب القرآن في النصوص التي ترتبت عليه - شخصية مأساوية، ولو كانت المأساة ذاتها بطبيعتها وتعريفها تظهر جوانب بطولية، وكرامة وفخار وشرف، وبطريقة ما يعد شخصية موضع إعجاب، التي باسم الحب أو العدل، تطالب النظام الإلهي أن يرعوي، فإننا نجد أنفسنا مواجهين بمفهوم ديني للشر مختلف كليا عن ثنائية التعارض البسيط بين الخير والشر. خلاصة حكمة المسلم في المجمل العام، واضحة جدا وقوية في بساطتها في أنه مجتمع يميز ببصيرة ﴿يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[1] - مواجه من إبليس الذي يعد الصواب والخطأ إن لم يكن مشوشا جدا، فإنه على الأقل معقد ومركب.

وتتفاوت الروايات السبع عن قصة إبليس في القرآن تفاوتا طفيفا في ذكر أصول القصة. وحين يتم تحليلها بدقة باستخدام أدوات تحليل أدبية للنصوص، تبدو تلك التفاوتات بين القصص كبيرة وجسيمة، وتثير استجابات مختلفة لدى القراء. تفاوت المعنى ليس فقط مهما

---

(١) سورة آل عمران، آية ١٠٤.

ومثيرا من وجهة نظر السرديات وحدها، فهي من الجانب الديني أيضا تترتب عليها تبعات. ولا يمكن هنا الفصل ما بين الأدبي والديني. حين نتحدث عن معاني مختلفة تنتج من بنى وتراكيب أدبية مختلفة للقصة، أو من مدى مختلف من التفسير، فإننا نتحدث عن مفاهيم دينية متفاوتة عن طبيعة الشر. ففي حين سيذهب بعض المفسرين إلى القول إن التراجيديا مفقودة في التراث الإسلامي وغير موجودة ولا معترف بها في الإسلام، فإن قراءتنا لإحالات وإشارات خاصة عن قصة إبليس تدل على أن التراجيديا موجودة ومتوفرة وحاضرة فعلا ـ حاضرة في القرآن، لا أقل من ذلك، وبالتالي توجد التراجيديا ضمن نطاق المؤشرات والمقاييس الإسلامية الدينية.

تتطلب التراجيديا وجود السرد لتكشف عن الأبعاد المبهمة الضبابية والمعتمة للخبرات والتجارب الإنسانية عبر الزمن. ويزيح إبليس الغطاء عن تلك الضبابية وذلك الإبهام. ففي تعددية حضوره وتمثله في القرآن، فإنه يمثل للقارئ مقياسا للنضال البشري للتمييز بين المعروف (الفضائل) ـ وهو سلوك معترف به ومعروف مما يتوافق عليه على أنه الصائب والصحيح ـ وبين المنكر (الشرور والزيف) ـ أي ارتكاب ما هو متعارف عليه من آثام.

وبالمقارنة بوضوح الشيطان، فإن إبليس يكشف ويعري ما يعرفه كل البشر: أي انه بينما تود كل النصوص الدينية أن تطرح أسئلة عن الأخلاق والاختيارات الأخلاقية التي تواجه البشر الفانين يوميا كتناقضات ثنائية متعارضة، فإن التجربة والخبرة تعلم وتعرف مدى الحيرة والغموض والالتباس الذي يحيط بكثير من الاختيارات البشرية. نحن لا نعيش في عالم الشيطان الذي يبدو فيه الخير والشر واضحين ومتميزين بجلاء ومتعارضين كما يبدوان في عالم إبليس الذي يضم الشر فيه أكثر من مجرد ظلال من الخير، والخير مظلل

وملون، إن لم يكن محملا بأبعاد داكنة معتمة. القرآن يعلم ذلك ويدركه ويظهر ذلك في حكاياته السبع عن إبليس. وبافتراض أن الأنثروبولوجيا تعكس الدين، فما نستنتجه عن طبيعة الخير والشر في العالم ينطق بقدر كبير عن طبيعة الله.

في هذا الفصل بحثنا واستكشفنا الطبيعة العامة للسرد كنوع أدبي خاص يفرض متطلباته الخاصة على القارئ. في الفصل التالي نتساءل إن كان القرآن ذاته سوف يتيح مثل ذلك الفهم للسرد وفعل القراءة/ الاستماع كما عرضناه في هذا الفصل. كيف يمكن للمرء أن يساند ـ إما بأدلة القرآن الخاصة الداخلية، أو عدا ذلك، على أسس من فهم المسلم للقرآن ـ مقاربة استجابة القارئ للنص القرآني؟

الفصل الثاني

علوم التفسير

تتضمن مفاهيم عوام المسلمين أن القرآن كلام الله حرفيا، وسوف نعمل في هذه الدراسة في نطاق تلك المفاهيم ولن نحيد عنها، أو على الأقل، لن ننحيها جانبا[1].

سوف تطور هذه الدراسة وسيلة تحليل للسرد سوف تستوعب، بل وربما حتى توسع، فهما لقصص إبليس كنصوص دينية مقدسة. وقد يقدم المرء سؤالا على النحو التالي: لماذا يقدم الله قصة إبليس بتلك الطرق الخاصة المعينة كما وردت في القرآن؟ أو ربما على نحو أفضل بما أننا نسأل بأداة الاستفهام «لماذا» عن الله وهو سؤال لا يعدو كونه إدعاءً أو طموحا، لذلك يمكن للمرء أن يطرح السؤال على هذا النحو: ما الذي بإمكاننا عمله إزاء الطريقة المعينة والمحددة التي ذكرت بها قصص إبليس ـ التي قصت في سورة وتكرر قصها في ست سور أخرى ـ في القرآن؟

---

(١) قدم ويليام جراهام مناقشة فعالة في مقاربة عامة للقرآن والتي أظهرت احتراما لكل من التقاليد الدراسية الأكاديمية الغربية والإسلامية على حد سواء. وهو يذهب إلى أن الدراسات يجب أن تعترف بحقيقة المعتقد الإسلامي وتظهر تواضعها حول المحدودية السببية والدراسة التاريخية. وقد أطلق على تلك الدعوة «الدراسة الإنسانية». ارجع إلى جراهام، «أولئك الدارسون»، ٩ ـ ٢٩.

هل يخلق سرد القصة معاني كامنة خلف الأخلاقيات البسيطة المباشرة للحكاية مثل ـ «لا تعصَ الله» ـ من خلال طريقة سردها وأسلوبها القصي وفي أكثر من رواية، والتي تظهر وكأنها تشجع البشر الفانين على أن يفهموا السرد وأن ينصتوا لمزيد من القصص؟ للاستمرار في معالجة المشكلة، كيف يمكن إذن للمرء أن يفهم القصص التي تلت تنزيل القرآن عن شخصية إبليس، بعد أن تلقى البشر تلك الدعوة فعلا؟

وحيث إن إبليس بذاته شخصية قرآنية بصفة جوهرية، مع عدم وجود مصدر سابق على القرآن[1]، فإن كل حكاية عن إبليس تشكل على نحو ما تعليقا على القرآن حيث تتناول الحكاية القصة الأولية القرآنية وبنمط أدبي حقيقي، يتوسع الكاتب ويتمدد عليها في رؤى مختلفة.

ولكن كيف يصح ذلك؟ على أي مغزى يأتي ذلك التفسير؟ ما المبدأ التفسيري الذي ينظم ذلك؟ هل القصص التي جمعها «أون» من كتب الصوفيين تروي لنا فقط عن الصوفيين، أم إنهم فسروا القصة القرآنية عن إبليس، ومن ثم، فسروا القرآن؟

تفاسير القرآن ـ ضمن المعايير التقليدية للطبري، والزمخشري، والبيضاوي، وابن كثير، والقرطبي، ومن تلاهم من المعاصرين المحدثين، مثل البصراوي، والطباطبائي، وسيد قطب، ورشيد رضا، وغيرهم ـ في الأغلب لا يتناولون إبليس بصفته شخصية روائية. بعض

(١) كما ذكرنا في الفصل السابق، فإن قصة ذلك الذي يرفض السجود لآدم موجودة في عديد من النصوص السابقة على نزول القرآن، مثل نص «حياة آدم وحواء» وإنجيل بارثلوميو، ولكن لا يوجد في أي من تلك النصوص شخصية تدعى إبليس منفصلة عن شخصية الشيطان.

المفسرين، مثل الطبري وابن كثير على وجه التحديد، يولون بعض الاهتمام للإسرائيليات (وهي القصص المستمدة من المصادر الدينية اليهودية والمسيحية) ولكن ليس للطبيعة القصصية للسرد القرآني ذاته. تواريخ الطبري، وابن كثير، والدياربكري، وأيضا أدب قصص الأنبياء، تضاف كلها أيضا لبند قصص إبليس. فهل تعد تلك الأعمال تفسيرات؟ لو امتد خط رابط بين سرد القصص القرآنية إلى سرد القصص التي كتبت بعد أو فيما تلا تنزيل القرآن، وكلها تتعلق أو مرتبطة، بطريقة أو بأخرى، بقصة قرآنية بالضرورة، إذن لأي مدى تكون تفاصيل القصة فاعلة كتفسير أو كاكتشاف لمعنى قرآني ـ لا بالكاد بأي معنى ولكن بمعنى قرآني؟ وبطريقة أخرى، متى يسرد الله القصص، ثم يوسع البشر من مجال ومدى تلك القصص، هل يعد ذلك تفسيرا مشروعا؟ وهل هي بمعنى ما وطريقة ما، من الشريعة الدينية؟

سوف توسع هذه الدراسة من تلك التساؤلات إلى أوسع مدى يمكن مدها إليه حتى إلى ما يتجاوز السرد الصوفي والأساطير المبكرة وصولا لإنجازات المعاصرة الحديثة الأربعة: رسالة من الشرق لمحمد إقبال، وبراءة إبليس (الاسم الأصلي للقصة باللغة العربية هو جنات وإبليس) لنوال السعداوي، وأبناء الجبلاوي (الاسم الأصلي للرواية في اللغة العربية هو أولاد حارتنا) لنجيب محفوظ، والشهيد، وهي قصة قصيرة لتوفيق الحكيم.

هل تكون تلك الأعمال أيضا مما يمكن أن يطلق عليها «تفسير» للقرآن عن طريق قوة سعيهم لتكشف وتفحص معاني السرد القرآني من خلال تفسيرات أدبية مستمدة من النص القرآني ذاته؟

في السنين الحالية، بدأ الاهتمام يتركز أكثر على الصفة الشخصية الأدبية للقرآن والقصص التي يضمها. علينا فقط أن نشير إلى الكتب الأخيرة التي حررها عيسى أبو العطا[١]، وستيفن ليدر[٢]، وستيفن وايلد[٣]، والمقالات الكثيرة هنا وهناك التي كتبتها أنجيليكا نيوويرث[٤]، وأوري روبن[٥]، وآخرون. وما يعد علامة قوية في هذا الشأن العمل الذي كتبه «أنتوني هـ. جونز»، الذي احتفي به مؤخرا في «فيستشرفت» من قبل ر بيتر ريدل» و«توني ستريت»[٦].

في عام ١٩٩٣، تحدث جونز بوجه عام عن الصفة الأدبية للقرآن، مقترحا أن رؤية القرآن على ضوء جانبه الأدبي قد يزودنا بقاعدة وأرض خصبة لتفاهم مشترك بين المسلمين والمسيحيين. قال:

مركزية ومحورية السرد القصصي في القرآن يتم في الغالب تخطيها وتجاوزها من قبل دارسي القرآن من غير المسلمين، بل وحتى من قبل العرب المسلمين ذاتهم، ويرجع ذلك لذات الأسباب تجعل من القرآن ذاته أقل جاذبية لهم: من جانب بسبب الترتيب الداخلي

---

(١) طبعة بوللاتا، «البنى الأدبية».

(٢) ليدر، «سرد القصة».

(٣) وايلد، «القرآن بوصفه نصاً».

(٤) نيوويرث، «نص التلاوة»، ١٩٤ ـ ٢٢٩، ومثله «مناقشة العدالة (الجزء الأول)»، ٢٥ ـ ٤١، ومثله «مناقشة العدالة (الجزء الثاني)»، ١ ـ ١٨، ومثله «البناء الأدبي للقرآن»، ٢٨٨ ـ ٤٢٠، ومثله «الإحالة والتناص»، ١٤٣ ـ ١٧٢.

(٥) روبين، «عين الرائي».

(٦) ريدل وستريت «الإسلام: مقالات عن النص القرآني». ومن ضمن المقالات الكبيرة الأخرى التي كتبها أنتوني ه. جونز عن الجوانب القصصية في القرآن، ارجع إلى ما يلي: «السرد، والتناص والتلميحات والإشارات في التصوير القرآني لقصة أيوب».

للكتاب القرآني المقدس، ومن جانب آخر بسبب الجانب البلاغي الشديد للغة القرآن، ومن جانب ثالث بسبب المخيلة الأدبية لأولئك الذين يعيشون على التقاليد الأوروبية ويهيمن عليهم إلى أبعد مدى الشكل التوراتي لتلك القصص[١].

وقد يبدو هذا التقييم قاسيا بعض الشيء كما يقر بذلك جونز ذاته في موضع آخر. أسلوب القرآن في سرد القصص أسلوب موجز ويأتي السرد في مرتبة لاحقة وتالية لهدفه وغرضه الأكبر الوعظي والإرشادي والتحذيري. ويؤكد «فريد دونر» على أن:

الشخصيات التي يقدمها السرد القرآني شخصيات ممسوحة وأحادية الأبعاد، لأن تركيزه على الفضائل والأخلاق شديد جدا. الحكم الوحيد على الشخص الذي يهم من وجهة نظر النص القرآني هو إن كان خيرا أم شريرا، وأغلب الشخصيات المقدمة في السرد القرآني تصنف مباشرة في جانب واحد منهما في نطاق ذلك التقسيم الثنائي الأعم. وفي الأغلب العام، تصور لنا النصوص «أنماطا مثالية»، دون افتراض أن الشخصية الفردية قد تكون خليطا من الخير والشر يتصارعان في توتر دائم. فضلا عن ذلك، لا تنقل النصوص ما يفيد بأن التوتر ذاته، كونه بشريا بشكل فريد، يثير اهتماما خاصا. أي إنه لا يوجد اهتمام خاص بالنضال الأخلاقي البشري في حد ذاته، بل الاهتمام بحاصله ونتيجته فقط. ومن ثم لا يجد المرء في القرآن تقديرا وتعاطفا مع الخاطئ والمذنب والآثم والعاصي كفرد خضع واستسلم وأذعن، ضد أفضل مصالحه الشخصية على المدى البعيد، لكل الدوافع والنزوات البشرية جدا وهو يواجه المغريات الطاغية، على الرغم

---

(١) جونز، «أرضية مشتركة». ١٩٣ ـ ٢٠٩.

من المجهودات الباسلة والشجاعة التي يبذلها لمقاومة الإغراء. بالأحرى، يصور القرآن البشر ويقدمهم باستقطاب صارم إما كأخيار أو أشرار[1].

وهذا الرأي قاس أيضا ومفرط في صرامته، ولكن كما أوضح جونز، حين توضع القصص القرآنية معا وتقارن بالقصص الأكثر تفصيلا وإسهابا والأكثر شرحا في كتاب التناخ اليهودي، تبدو أكثر إبهاما وأشد فقرا في التفاصيل. غير أن المقارنة تعد ظالمة وغير عادلة كما تذكرنا بذلك «ماريلين والدمان». تؤكد ماريلين أنه بينما المقارنة بين القصص (وهي في هذه الحالة المقارنة الشهيرة بين قصة يوسف في القرآن وفي التوراة) تعد ملائمة وحيوية، في الغالب الأعم يسود الافتراض بأن الرواية التوراتية هي الرواية الأصل وما عداها من روايات، بما فيها الرواية القرآنية، لابد أن يحكم عليها طبقا لذلك القياس المعياري، أي بمقارنتها ومضاهاتها بالنسخة الأصل التوراتية[2]. وعلى الرغم من أن القرآن يقر بوجود إحالات أخرى سابقة، ولا يهتم كثيرا بإثبات تفرده. موضوع التفرد ليس ما يهمنا، كما أننا لسنا بحاجة لتقييم الصفة الأدبية وقيمة القرآن بمقارنته بالتوراة أو أي نص آخر. القرآن له صفاته ومواصفاته الخاصة به والتي سوف نبذل أقصى طاقة لنوضحها ونجلوها. ويقدم جونز وصفا عاما لتلك المواصفات الأدبية كما يلي:

قصص القرآن تقدم في تتابع ونسق معين من المشاهد الحية، مكثفة وتمور بالتوتر، وتقدم من خلال حوار درامي. العلاقة بين تلك المشاهد توجب الاستنباط واستخلاص المعاني والاستنتاج، وقد يبدو

---

(١) دونر، «الأصول الإسلامية».

(٢) والدمان، «مقاربات جديدة»، ١ ـ ١٦.

أن هناك فجوات أو فترات صمت وسكون على المستمع أن يملأ الفجوات ومناطق الصمت من خياله وذهنه، والأحداث التي تكون وتشكل دوافعا للحركة في القصة يشار إليها تلميحا وبالإشارة، والحوار في الغالب مبتسر ومختصر، ونادرا ما تستخدم الأسماء للتعرف على الشخصية الدرامية محور الموضوع في أي قصة[1].

مع مثل تلك التحديات، لا عجب أن دونر وآخرين يجدون أن السرد القرآني مسطح. غير أن ذلك الوصف المختصر الذي قدمه جونز يستدعي تناوله بمنهج «آيزر» الذي أجملناه في الفصل الأول: وهو حاجة القارئ للاستنباط واستنتاج واستخلاص العلاقات، وأن يملأ الفجوات والوقفات الصامتة من مخيلته، لاختبار مدى التفسير، وأن يباشر بنفسه العناوين الفرعية من فنون السرد. وسوف نحتاج على أي حال لأن نكون أكثر تحديدا عن الوسائل التي تساعد بها طرق تحليل استجابات القارئ، وكيف يمكن تطبيقها بطريقة مشروعة وصحيحة في تفسير القرآن.

ذخيرة القرآن المعرفية

يدعي «دونر» أن القصص القرآنية تأتي في المرتبة الثانية بعد الغرض الأصلي الإرشادي والوعظي والتحذيري للقرآن. يفترض القرآن أن قصص الماضي ـ أي قصص موسى، وإبراهيم، ويوسف، وغيرها ـ ليست إلا تأكيدات مهمة في سياق البرهنة على صدق الرسالة الإسلامية. وعلى ضوء تلك القصص المبكرة، يمكن للقرآن أن يؤكد أن دعوته ليست جديدة كليا، وربما ليست جديدة على الإطلاق فيما يتعلق بمادته ولكنها جديدة في الشكل على المتلقي.

---

(١) جونز، «أرضية مشتركة»، ٢٤.

بعض القصص، مثل قصة يوسف في سورة يوسف، تتطلب أيضا الانتباه والوعي بسابقاتها التوراتية لفهم بعض التفاصيل والمصادر والإشارات[1] السابقة على الإسلام. ويفترض أن المتلقين، وهم بصفة أولية من العرب، على دراية ومعرفة بالقصة الأصلية. وتقدم صيغة: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ﴾ قصة موسى في سورة طه (٢٠: ٩) مما يعني افتراض أن تلك القصة قد ترامت إلى أسماع العرب، أو أنها كانت في سياق ذخيرة معارفهم، وأنه من المهم لتلك القصة أن تكون قد وصلت لمتلقي القرآن من قبل تنزيله. قصة موسى إذن كانت بعض من الذخيرة المعرفية المتوقعة لمجتمع المستمعين / القراء، أو ما اصطلحنا على تسميته القارئ الضمني.

كان الكفار موضع انتقاد دائم لتخلفهم عن استيعاب القصص التي ورثوها عن الأسلاف وتغاضيهم عنها بصفتها كما يدعون من ﴿أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾، (ارجع إلى سورة الأنعام آية: ٢٥، وسورة الأنفال آية: ٣١، وسورة النحل آية ٢٤، وسورة المؤمنون آية: ٨٣، وسورة الفرقان آية: ٥، وسورة النمل: آية ٦٨، وسورة الأحقاف: آية ١٧، وسورة القلم: آية ١٥، وسورة المطففين: آية ١٣).

في سورة الفرقان (٥ : ٢٥)، يتهم الكفار محمدا بأنه حصل على تدوينات لتلك القصص، ويوضح ذلك الاتهام أن القصص في القرآن هي المرجعية، على الرغم من أنها لم تكن بالضرورة مجموعة شاملة ووافية لكل أساطير الأولين. في عديد من سور القرآن تتعلق القصص بإحياء الموتى وبعثهم من جديد عند نهاية العالم (سورة النمل، آية: ٦٨، وسورة الإسراء، آية: ٤٦، وسورة القلم: آية ١٥، وسورة المطففين: آية ١٣). وليس من قبيل المصادفة على الإطلاق أن الكلمة

(١) والدمان، «مقاربات جديدة»، ١.

المستخدمة على الدوام وباستمرار للإشارة إلى الرسالة والنذير الذي جاء به محمد، والتي تعد موضوع القرآن ومادته، كلمة الذكر (التذكير). الرسالة الكلية الشاملة والجامعة للقرآن ليست رسالة جديدة ولكنها تذكير بما أنزل في أحوال سابقة وبأشكال مختلفة، لشعوب وأناس سابقين. لم يكن من يستمعون للقرآن بحاجة ماسة لأن يبلغوا بالرسالة بقدر الحاجة لتذكيرهم بها وبسابقاتها. وهكذا نجد أن الإشارات المستديمة والمتكررة للماضي تتوافق مع المحافظة على روح الرسالة القرآنية. وبطريقة ما، يبدو هذا طبيعيا، فالقص، كونه انعكاسا للتجارب والخبرات المباشرة، مسبق على الوعظ والنصح والتحذير. الرسالة الوعظية للقرآن تسلم بالحياة القصية لما سبق والتي تضيف تصحيحا وتوجيها للمتلقي.

القصص الموجودة في تاريخ الطبري، ولدى ابن كثير، وفي أدبيات «قصص الأنبياء» مصنفة على أنها من الإسرائيليات (القصص الواردة في مصادر يهودية ـ مسيحية) ويرى أولئك المؤرخون أنها مشكوك في صحتها ومصداقيتها، ولكنها في الوقت ذاته ضرورية لفهم الإسلام[١]. وتقدم السنن الإسلامية المنقولة عن الرسول دعما وتأييدا

(١) هناك بعض الجدل حول إن كانت الإسرائيليات بندا جامعا وشاملا، يشمل أساطير الخلق وقصص الأنبياء، وكما يدعي «فادجا» (في [الانسيكلوبيديا الإسلامية، الطبعة الثانية] الإسرائيليات)، أو ان كانت قصص الأنبياء هي البند الرئيس والإسرائيليات البند الفرعي منها الذي يشير إلى أساطير شعب إسرائيل لا إلى الأنبياء أو قصص الخلق والخليقة، كما يراها «ناجال». ارجع إلى «آدانج»، الكتاب المسلمون، ٨ ـ ١٠. ولغرض المناقشة نتبع هنا «فادجا». وتولي المحاضرات عن الإسرائيليات بعض الاهتمام لموضوع الاستعمال المشروع للإسلام للإسرائيليات. ارجع للبيرق «إسرائيليات»، وباركر «الملاك العظيم»، وفايرستون، «رحلات في الأراضي المقدسة»، وستاكنبروك، «تبجيل الملاكواللاهوت المسيحي». باتلر، «إبليس»، ٢٧ ـ ٣٠.

لكلا الموقفين، أي اليهودي والإسلامي. لقد سجل «ماير ج. كيستر» اختلافا جادا وخطيرا حول ملاءمة ومواءمة قراءة التوراة:

اعتبرت قراءة التوراة مشروعة بإذن من الرسول. كان عبد الله بن عمرو بن العاص قد أخبر الرسول عن رؤيا رآها في منامه. قال إنه رأى في منامه على أحد أصابعه عسلا وعلى إصبع آخر زبدا. وفسر له النبي ما رآه في منامه قائلا: «ستقرأ كتابين: التوراة والفرقان (أي القرآن)». وقد قرأ عبد الله بن عمرو فعلا كلا من الكتابين. تلك السنة التي نقلت عن طريق ابن لاهيا، هوجمت بعنف على يد الذهبي في القرن الثامن الهجري:

لم يكن مسموحا لأحد بقراءة التوراة بعد نزول القرآن. فالتوراة كما يتعلل الذهبي قد تم تغييرها والعبث بنصوصها، فأختلط الصادق والزائف بذلك الكتاب. من المسموح فقط قراءة هذا الكتاب بغرض واحد فقط:

وهو الرد على ادعاءات اليهود. غير أن الآراء حول دراسة التوراة كانت مختلفة جدا عن ذلك في القرن الأول الهجري. ويسجل ابن سعد قصة عن عامر بن عبد قيس وكعب وهما جالسان في مسجد: كعب يقرأ التوراة ويشرح لعامر بعض المقاطع المهمة والشيقة. واعتاد أبو الجلد الجوني أن يقرأ القرآن والتوراة. واعتاد أن يحتفي بختم كل قراءة للتوراة (كان يتم قراءة التوراة في ستة أيام) ويستدعي الناس (لذلك الغرض) واعتاد أن يستشهد بالقول إن الرحمة تتنزل على المجلس عند ختم كل قراءة من قراءات التوراة[1].

كل مقال كيستر يقتفي أثر تاريخ «الحديث النبوي» الذي يقول

---

(١) كستر، «الحديث»، ٢٣١ - ٢٣٢.

بأشكال عديدة مختلفة: «بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب عليّ متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار»[1].

بعض أشكال الحديث المختلفة في صياغاتها تميل إلى عكس المعنى الواضح من الحديث، كما تركز على الطبيعة الجدلية الخاصة بهذا الموضوع.

هذا الأمر لم يحسم في كثير من آيات ونصوص القرآن، مثلما في سورة يونس (١٠: ٩٤ ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾[2])، والتي يبدو منها أنها اختصت اليهود والمسيحيين بمعلومات ومعارف خاصة عن وحدانية الله. وبينما تخص تلك الآية علم اليهود والمسيحيين بالله، إلا أنها لم تحدد على وجه التخصيص التوراة والإنجيل كمصدرين موثوق بهما يستمد منهما تلك المعارف اليقينية. ويورد معمر بن راشد في كتابه «الجامع» حديثا

معاكسا ومناقضا: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء فإنهم لن يهدوكم وقد ضلوا أن تكذبوا بحق أو تصدقوا بباطل. سألناه: يا رسول الله، أنحن منهيون عن قص نبأ بني إسرائيل؟ فقال الرسول: حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج»[3]. هنا نجد أنه من المقبول والمسموح به قص نبأ بني إسرائيل ولكن لا يستشاروا في أمر من الأمور. الذخيرة المعرفية هنا مكتفية ومقتصرة على ما جاء به القرآن والرسول.

ومن غير المعروف على وجه اليقين أي نصوص دينية سابقة على

(١) المصدر السابق، ٢١٥ ـ ٢١٦.
(٢) انظر أيضا سورة الأنبياء، آية ٧، وسورة النحل، آية ٤٣، وسورة الفرقان، آية ٥٩، وسورة البقرة، آية ٢١١.
(٣) كيستر، «الحديث»، ٢١٩.

الإسلام تلك التي كان يقرأ منها أوائل المسلمين والتي كانوا يشيرون إليها ـ هل كانت أسفار موسى الخمسة، أم كل التناخ، أم العهد الجديد المسيحي (الإنجيل). يبدو من آيات القرآن أنها تشير للكتب الدينية المنحولة، والنصوص الملفقة والمداريش. أكثر مما تشير إلى نصوص سماوية مقدسة. قلة وندرة قصص العهد الجديد واحتوائه على أحداث مسجلة فقط في النصوص الدينية المنحولة، مثل معجزة المسيح وهو صبي حين بث الحياة في طيور مشكلة من صلصال طيني[1]، مما يوحي بأن الثقافات والمعارف الدينية التي استقى منها المسلمون الأوائل لم تكن النصوص الدينية السماوية السابقة عليهم بقدر ما كانت ثقافات منقولة شفاهيا أو مكتوبة عن تلك النصوص الدينية.

ربما كان الاستثناء الوحيد وهب بن منبه (مات عام ٧٢٨ أو ٧٣٢ ميلادية)، والذي يبدو وكأنه كان المصدر لكثير مما سمي بالإسرائيليات[2]. فكتاباته تدل على معرفته العميقة بالتناخ (التوراة)، وبالإنجيل، وبالمصادر المسيحية الأخرى، بل وربما أيضا بالتلمود. وأن يكون كثير من تلك المصادر كان متاحا في الجزيرة العربية في ذلك الوقت لموضع شك كبير، ومن ثم ربما كان على دراية كبيرة باللغة العبرية واللغة السريانية[3]. والتفسير البديل لذلك أنه سمع منقولات شفاهية من نصوص الكتاب المقدس من التناخ والأناجيل.

وحيث إن المعارف الإسلامية ترى في تلك القصص أنها ضد خلفيات الموروثات الدينية اليهودية والمسيحية، سوف يقدم الفصل

(١) سورة آل عمران (٤٩ : ٣). ارجع لمقارنة بـ «إنجيل الطفولة لتوماس» في إبوكرفا العهد الجديد لإليوت، ٧٥ ـ ٧٦.

(٢) خوري، «وهب بن منبه».

(٣) دوري، «الكتابة التاريخية»، ١٢٤ ـ ١٢٥.

الثالث عرضا لتلك الموروثات المعرفية وبعض التطورات في الأساطير السابقة على ظهور الإسلام. تلك الروابط لا تؤكد على حدوث تنزيل تاريخي مباشر. لا يمكن للمرء أن يتتبع ويقتفي أثر أي نمط معين لانتشار تلك الأساطير، ولكن بتسمية تلك القصص باسم «إسرائيليات»، يولي المسلمون أنفسهم انتباها خاصا على الأقل لسياق تلك القصص ومحتواها، وربما أكثر من ذلك، لمصادرها العامة. أثناء قراءتنا لقصص إبليس، سوف نولي اهتمامنا للأماكن التي نتبين أنها مثبتة ومحققة. لو كان القارئ الضمني قارئا عارفا وعلى دراية بالموروث المعرفي ما قبل الإسلام، فإن طبيعة ذلك الموروث المعرفي يحمل دلالات التفسير لسور القرآن وقصصه.

جماليات النص القرآني ـــ المتشابهات والمحكمات

يؤكد «فريد دونر» المذكور آنفا، أن أبعاد السرد القرآني تعد تالية لأبعاد التحذير والنصح والوعظ القرآني. ومن اللمحة الأولى، يبدو أن ذلك التأكيد صحيح. غير أن القرآن ذاته يقر بنوعين من محتواه، وأنه يمكن أن تفسر بطريقتين.

دليل لوكاس الكلاسيكي في تفسير القرآن من نصوصه يورد آيات من سورة آل عمران (٣: ٧) والتي تذكر:

﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[1].

---

(١) لا يضع المفسرون الشيعة فواصل بين «إلا الله» و«الراسخون في العلم» مدعين أن الأخيرة تشير إلى الأئمة الذين يعلمون كل شيء عن تفسير القرآن.

الكلمات الدالة في النص القرآني السابق من سورة آل عمران وهي «محكمات» و«متشابهات». وعادة ما تفهم «محكمات» على أنها نصوص واضحة المعنى «قطعية الدلالة» (أحمد علي)، و«أسلوب بيِّن جلي» (أسد).

والكلمة في الأغلب الأعم ذات مضمون عدلي ـ ويقول أحمد زكي حماد إنها «صارمة في تحديد المعنى». أما المتشابهات من جانب آخر فقد تمت ترجمتها على أنها «ملتبسة أو مبهمة المعنى» (آربري، وبيل، وحماد)، أو أنها «غامضة» (كينبيرج، وسيل)، و«ليست ذات معنى محدد بوضوح» (يوسف، وعلي)، وأنها «عرضة للتأويل» (بويلي)، و«تشبه بعضها بعضا» (جونز)، و«مجازية» (قاراعي)، و«رمزية» (أحمد علي، وبكتال)[1]. جذر المعنى للكلمة يمكن أن يكون إما «متشابهة» أو «مبهمة المعنى». التعليق على هذه النصوص تم تحليله من قبل ليبه كينبيرج[2]، وجين ماكوايف[3]، وساهيرون سيامسودين[4].

ومدى تفسير «المحكمات» ليس باتساع مدى تفسير المقصود بـ «المتشابهات». ويلخص سيامسودين خمسة تفسيرات أوردها الطبري: ١) المحكمات هي نصوص تنقض وتنسخ، ٢) هي إعلانات تعني ما هو مسموح وما هو ممنوع، ٣) هي نصوص لا تتيح إلا تفسيرا واحدا، ٤) هي نصوص وقصص الأنبياء والرسل السابقين الذين أكد

---

(١) أحمد علي، «القرآن»، يوسف على، «المعنى»، آربري، «القرآن مفسرا»، أسد، «الرسالة»، بيل، «القرآن»، بيولي، «نبل القرآن»، حماد، «الرحيم»، جونز، «القرآن»، بكتال، «المعنى»، قاراعي، «القرآن»، وسيل، «القرآن».

(٢) كينبيرج، «المحكمات»، ٢٨٣ ـ ٣١٢.

(٣) ماكوليف، «تفسيرات قرآنية»، ٤٦ ـ ٦٢.

(٤) سيامسودين، «المحكم والمتشابه»، ٦٣ ـ ٧٩.

الله على رسالته السماوية من خلالهم، ٥) أنها تلك النصوص التي يمكن للدارسين فهم معناها[١]. وتضيف كينبيرج في بحثها ومسحها الموسع معانٍ أخرى: هي النصوص التي تضم أسس حياة المسلم، مثلما في سورة الأنعام (٦: ١٥١ ـ ١٥٣)، وسورة الإسراء (١٧: ٢٣ ـ ٢٥)، وهي أوامر ووصايا الله التي لا تتغير عبر الزمان والمكان (الرازي)، وهي تشكل أغلبية نصوص القرآن[٢]، وهي أوامر ووصايا قابلة للتطبيق في كل التجمعات والمجتمعات البشرية المتدينة، لا المجتمعات الإسلامية فقط (الرازي)[٣]، وهي نصوص لا يمكن لَيْ معانيها[٤]. التفسير البارز ينسبها إلى نصوص الوعظ والنصح والتحذير.

أما المتشابهات فتسمح وتتيح مدى واسعا من التفسير. ويعرف الطبري المتشابهات بأنها: «آيات تتماثل في الكلمات ولكنها تختلف في معانيها»، أو أنها آيات لا يمكن توضيحها وإجلاء معانيها من مصادر أخرى بالقرآن أو السنة، أو من نصوص منسوخة، أو من «الحروف الغامضة» (مقطعات الحروف في بداية بعض السور أو فواصل)، وبوقت قيام الساعة ـ وهي أمور غير معلومة حتى لمحمد ولا يعلمها إلا الله[٥]. كلمة متشابهات تتضمن معني التماثل كما تتضمن معنى الغموض. وتصف كينبيرج مجموعة من التفسيرات التي

---

(١) المصدر السابق، ٦٣ ـ ٦٤.

(٢) يعتمد هذا على مختلف المعاني لكلمة محكم (الأغلبية). هذا أيضا يرتبط مع تخصصيها على أنهن أم الكتاب.

(٣) في إطار هذا الفهم سيكون المحكم متماثلا مع وصايا نوح في سفر التكوين، ٩: ٣ ـ ٦.

(٤) يقدم هذا التفسير فرصة لنقد كفر المعتزلة، والمسيحيين، واليهود، وأفكار ومفاهيم المشركين.

(٥) سيامسودين، «المحكم والمتشابه»، ٦٧ ـ ٦٨.

تركز على هذا الجانب: آيات تتماثل في المعنى، وفي المفردات اللغوية، أو تآلفات مختلفة ومتباينة منها. مزيد من الآراء يذهب إلى أنها تتعلق وتختص بجوانب غير تشريعية، وإلى أنها مجموعات تتطلب تفسيرها بحرص وعناية وتركيز خاص من قبل الدارسين والباحثين، لأنها تسمح بعديد من التفسيرات، وأن من السهل الوقوع في حبائل إساءة التفسير والتشويه، والانشقاق والخروج عن العقيدة، أو أنها غير قابلة للتفسير على الإطلاق.

والتفسير الأخير للمتشابهات وهو تفسير له علاقة وثيقة بتناولنا ومنهجنا البحثي، وهو يذهب إلى أن المتشابهات ليست إلا جانبا من جوانب «إعجاز القرآن». يرى الرازي أن المتشابهات تقدم مرونة في التفسير التي تتيح للقرآن أن يتوجه بالخطاب لمختلف البشر في مختلف العصور. وتلك الآيات تظل وصايا، وإرشاد وهداية، غير أن تطبيقها يتفاوت ويتباين. فضلا عن ذلك يؤكد الرازي أن المحكمات والمتشابهات لا يجب أن تعدَّ نصوصا متعارضة أو متعاكسة، بل الأحرى أنها آيات ونصوص متكاملة يكمل بعضها بعضا، بل حتى تشكل معا جوانب ونواح متكاملة في ذات النصوص، وتتحدث عن مختلف أنواع الالتزامات والواجبات الدينية، بعضها سنن راسخة وثابتة، وأخرى طيعة قابلة للتكيف. ويعد هذا برهانا على إعجاز القرآن.

لكن لماذا يجب على القرآن أن يحتوي على متشابهات في المطلق؟ يرد ابن قتيبة بأن المتشابهات تتطلب الملاحظة، وتدقيق التفحص والتفكير والتدبر، كما تحتاج في فهمها إلى راسخين في علم تفسير القرآن، والتعرف على القدرات المتفاوتة للبشر. فضلا عن ذلك، فإن مجهودات الدارسين والباحثين التي يبذلونها لفهم تلك الآيات والنصوص المتشابهة وتوليفها مع المحكمات من الآيات

«يدربهم ذهنيا، ويقوي إيمانهم، ويفضي بالضرورة إلى الفوز بنعيم الآخرة»[١]. هنا تتيح المتشابهات نوعا آخر من تناول القرآن. ففي حين تضمن المحكمات سلوك المؤمن السلوك الصحيح، تشكل المتشابهات جانبه الروحي.

تلك التعريفات الأخيرة تبدأ في الانتقال بنا إلى نوع آخر من نظرية المعرفة حيث إن المعرفة المبلغة عن طريق القرآن ليست ببساطة بلا سياق كما أنها ليست توجيهية، ولكنها في ذات الوقت حدسية ومعرفية بالفطرة بل حتى جمالية. بهذا المعنى وفي هذا المضمار يمكن لنا أن نعتبر أن القصص التي نعنيها ليست فقط تعليمية وتدريسية وإرشادية، لا تعمد فقط إلى تقديم درس واضح (محكم)، ولكنها تعمد أيضا إلى خلق مناخ وبيئة تقدم فيها الحقائق من خلال ما يشبه حكايات رمزية ذات مغزى أخلاقي (لو استعنا بترجمة كينبيرج).

ذلك المناخ هو الوجه الجمالي في القرآن الذي يشكل التلقي الوجداني. وقد ذكرت مثل تلك النوعيات والمواصفات الأدبية كدليل وبرهان على صدق وأصالة وصحة ومصداقية القرآن ككتاب مقدس، ولكن هذا الوصف لا يأتي هنا بمثابة إجازة له، ولكن كعنصر ضروري ولازم لمادة رسالته التي يحملها عبر تلك النصوص. تلك الرسالة لا تتصل وتتواصل فقط عبر كلماته، ولكن كما يشير جونز، «عبر الوقفات الصامتة والسكنات في مواضعها التي هي عليها، والحاويات التي تضم قصصا متنوعة تعج بالمعاني الكامنة والخافية، تنتظر من يكتشفها ويتوصل إلى مغازيها ومعانيها الضمنية الكامنة في ثنايا النصوص»[٢]. وهو ينقل عن «إريك إيرباخ»، الذي يقارن الوصف

---

(١) كينبيرج، «المحكمات»، ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

(٢) جونز، «الأرضية المشتركة»، ٢٠٤.

الهوميري لعودة أوديسيوس للوطن والقصة التوراتية لتضحية إبراهيم بإسحق. وأنا هنا أنقل مباشرة عن «إيرباخ»:

سوف يكون من الصعب إذن أن نتخيل أساليب أكثر مقارنة من ذينك النصين اللذين لا يقلان عن بعضهما قدما ولا يقلان ملحمية عن بعضهما. من جهة، جسدت [الأوديسة]، ظاهرة مضيئة بتجانس، في وقت محدد وفي مكان محدد، ترتبط ببعضها بدون فجوات ولا ثغرات على أرضية دائمة وثابتة: فالأفكار والمشاعر يعبر عنها بشكل كلي وكامل، والأحداث تقع وتتم بروية وبأقل القليل من الإثارة. ومن جهة أخرى، تجسيد الأحداث [في التوراة] يشكل ملمحا ضروريا للغرض الذي يدور حوله السرد، وكل ما عداه يبقى في دوائر الغموض، الجوانب الحاسمة والقاطعة من السرد وحده هي التي يتم التأكيد عليها، أما يقع بينها فلا وجود له، الزمان والمكان لا وجود لهما وغير محددان ويستدعيان على الفور الحاجة لتفسيرهما، الأفكار والمشاعر تبقى غير معبر عنها، ولا يوحي بهما إلا مواقع الصمت وشذرات من أحاديث وأقوال مجتزأة، المجمل، تتخلله وتخترقه إثارة غير مريحة وموجهة باتجاه هدف واحد وحيد (وإلى ذلك الحد يتوحد النص)، ويظل غامضا ويبقى «مشحوناً بالخلفيات»[(١)].

تغريب القصة

النصوص «المشحونة بخلفيات» تتطلب أدوات مختلفة لكي نتفحص من خلالها الاحتمالات البنائية لمعاني النصوص. مقاربة استجابة ـ القارئ تصف الأدوات التي يستعملها القارئ تلقائيا وغريزيا دون تفكير. وعلى الرغم من أن منظري الأدب قدموا توصيفا معقدا

(١) أيرباخ، «المحاكاة»، ١١ ـ ١٢.

ومركبا لمختلف تعقيدات النص ولعملية القراءة، فإن الهدف النهائي ليس في جعل القراءة ذاتها معقدة ولكن لفهم وتفهم التفاعل، الواعي واللاواعي، بين القارئ والنص. وعلى مستوى براجماتي واقعي، فإن لدى القارئ ست وسائل على الأقل يمكنه من خلالها استخلاص المعنى من النص[1].

أولى تلك الوسائل: التناص، فالقارئ ينسب النصوص بوعي أو بدون وعي لنصوص أخرى أو لأجزاء أخرى من النص ذاته. النص ذاته سوف يخلق مرجعية للنصوص الأخرى، كما بينا ذلك بالفعل في نصوص القرآن. وبذات الوسيلة والنمط، سوف يشكل القرآن قراءة النصوص الأخرى ويكون ظرفا ومحيطا من التفسير.

ثانيا، موقعيا وظرفيا، فإن النصوص غالبا ما تصف ظروفا معينة وقعت في زمن ومكان محدد. تآلفنا ومعرفتنا بالمضمون المعيشي والاجتماعي للقاص، أو إساءة فهمنا عنه، سوف يؤثر على قراءتنا للنص. وتتناول الأبحاث الإسلامية حول أسباب نزول النصوص القرآنية ذلك المبدأ. ولكن لا يندر أن نجد فقرات ومقاطع من النص، خاصة في النصوص المقدسة، يمكن تذكرها بوسائل مختلفة جدا عن سياقها الفعلي الحقيقي والأصلي. على سبيل المثال، تعبير الانتقال في التكريس والولاء والوفاء المذكور في سفر راعوث (١٦: ١ ـ ١٧) أصبح مشهورا في صياغة عقود الزواج ينسب للإخلاص والوفاء بين الزوج وزوجه، رغم أن مضمونه في النص التوراتي الأصلي كان عن العلاقة بين راعوث وأم زوجها بعد موت الزوج.

ثالثا، عناصر أفقية تشير إلى أنواع الافتراضات التي يطبقها القارئ على النص والتي تؤثر على تلقي النص. لو اعتقد المرء، على

(١) استمددت هذا الإطار من ثيستلتون، آفاق جديدة، ٣٨ ـ ٥١.

سبيل المثال، أن إبليس والشيطان هما كيان واحد ومتماثل، فإن المرء سوف يقرأ النص بذلك التوقع ويجده عادة مؤكدا لما يعتقده. وعلى أي حال، يمكن للمرء أن يفهم الآفاق بطريقتين. إنها محدودية تحد من الرؤية، ولكنها أيضا قادرة على الحركة بقدر تغير مواقف المرء وتحولها ـ أي إنها جانب هام من الصورة. وكما يحدد والدمان، لو قرأنا النص القرآني وفي خلفيتنا الذهنية خلفية التوراة والإنجيل وقيمنا تصوير عيسى المسيح أو يوسف على ضوء تلك الخلفية الذهنية وبذلك التوقع المعياري، فإن تلقينا للنص القرآني سوف يتأثر بتلك الرؤية. ولكن لو قرأنا النص القرآني متخلين عن تلك الخلفية، وبدون التوقع المعياري المسبق، ونجد رؤى جديدة في كل من القصين، سوف يتحرك أفقنا وينتقل إلى مجال آخر.

رابعا، تثير النظرية دلالات الرموز أسئلة عن استخدام اللغة لفك شفرة بنائيات وتراكيب اجتماعية معينة وافتراضات ثقافية والتي قد يتشكك القارئ، أو من المفترض أن يتشكك فيها. نظام الدلالات والإشارات قد لا يعبر عن قصدية أو نية الكاتب أو صاحب النص، بقدر ما يسمح بمختلف القراءات السياسية، والثقافية، واللاثقافية، والاجتماعية للنص.

خامسا، النمط التأويلي مهم لتفسير النص. ما الذي يجعل بالإمكان فهم نص كتب من آماد زمنية بعيدة؟ ما الحوائل والموانع التي تحول دون ذلك الفهم وتحبطه، وما الذي يكون تناولا مشروعا للفهم والإدراك؟

وأخيرا، نصية الوسط المعرفي كموضوع فيزيقي نتج عن عملية الإبداع وخلق النص من قبل كاتبه مقدما في شكل معين للقارئ. شفاهية القرآن سوف يكون موضوعا للتناول هنا، وأيضا مشاركة

وتدخل المجتمع الإسلامي المبكر في تكوينه ونقله. كيف لشكل وبنية القرآن (أي ترتيب السور، وبنية طوال السور، وتنغيمات التجويد والترتيل، وترجمة النص وتحويله إلى لغات مختلفة للغالبية العظمى من المسلمين ـ وبالطبع، لغير المسلمين ـ الذين لم يدرسوا القرآن بالعربية) أن يؤثر على الفهم أو حقيقة وواقعية النص؟ وما دور القارئ؟ هل القارئ يتلقى ببساطة نصائح النص، أم إن قراءة القرآن تتطلب تدخلا أكثر إيجابية، والدخول من مدخل الرؤية القرآنية، كما اقترح الرازي وابن قتيبة من أن ذلك هو الغرض من وجود المتشابهات في النص القرآني؟

مشاكل التناص

ما الأسئلة التي قد يثيرها طبيعة التناص في القرآن؟ هناك ثلاثة مستويات من التناص جديرة بأن نضعها موضع الاعتبار: الأول، العلاقة داخل نصوص القرآن، بين استخلاصات متعارف عليها من سورة، ثم بعد ذلك بين السور وبعضها بعضا، وتسمى «تناصها الداخلي»[1]، ثانيا، العلاقة بين نص القرآن والآداب السائدة قبل نزول القرآن، كلا من التوراتية وغير التوراتية، وهي مساحة حظيت بقدر هائل من الاهتمام[2]، وثالثا، العلاقة بين قصة إبليس وما تلاها من آداب التي على خلفيتها يقارن القارئ القصة القرآنية. ذلك التناص

(١) تمت مناقشة هذا المصطلح عن سيلهامر، «لاهوت العهد القديم»، ٢٠١ ـ ٢١٢. ويرجع المفهوم إلى مايكا فيشبن، الذي شرح «الإنجيلية الباطنية» في كتابه «تفسير الإنجيل»، ٧.

(٢) من أهم المصادر التي شرحت ذلك، كاتش «اليهودية في الإسلام» شوارتزبوم «الأساطير الإنجيلية وغير الإنجيلية، سباير، «أساطير التوراة»، ومؤخرا، يوري روبن قد أضاف إنجازا جديدا في كتابه «بين الكتاب المقدس والقرآن».

يحتوي على كل اتساع الآداب المذكورة أعلاه ـ تفسيريا، وأسطوريا، وشعريا، وقصصيا، بالإضافة إلى التحليل الديني والتبشيري والدعوي.

وكما ذكرنا فيما سبق، فقد ذكرت قصة إبليس سبع مرات في القرآن. فما العلاقة التي تربط تلك النصوص السبعة ببعضها؟ ومتى تسرد القصة بشكل مختلف ومغاير وكيف لنا أن ننظر لتلك الاختلافات؟ متى سأل الله إبليس لماذا لم يسجد لآدم، ولدينا إجابة واحدة في سورة الحجر وإجابة مختلفة في سورة ص، ما الذي نستنتجه من تلك التغايرات؟ هل التعددية في العرض والأداء دالة على الوظيفة التي يعمل بها السرد في الدعوة الإسلامية والخطاب الإسلامي؟ هل تخدم القصة غرضا مختلفا في كل موضع وتوظيف لها؟ هل الدرس المستخلص من القصة يختلف بشكل ما في كل نسخة منها؟ هل بإمكاننا أن نحدد أي نوع من التطور أو التباين والتغاير على مدى اثنين وعشرين عاما نزل فيها القرآن؟

التناول العام السائد للمعلقين الإسلاميين ينحو إلى دمج الحكايات السبع كلها في حكاية واحدة والتعليق على القصة المجمعة. وبكلمات أخرى، المفسرون يتناولون ويشرحون القصة المجمعة لا روايات القصص فرادى. قصة إبليس تقرأ أفقيا، مجمعة مع قصص إبليس الأخرى. وهكذا فإن تفسير كل ذكر وسرد لا يفسر ولا يهتم بتميز القصة المنفردة وخصوصيتها كسرد، بل الأحرى ما ينجزه وما يسهم به في القصة المجمعة والمركبة. من منظور قارئ الشريعة القرآنية، والذي قد تكون بذهنه الروايات الأخرى للقصة، فإن ذلك يجعل من كل سرد مجرد تذكير بالقصة كلها (ما يسمى بالذكر).

ذلك التناول على أي حال يقلص، هذا إن لم يلغ، أي غرض إلهي في سرد القصة بطريقة معينة ومحددة. فكل سرد يعد ببساطة أداة

متعلقة بالذاكرة، صممت وابتكرت لتستدعي للذاكرة القصة المركبة الموزعة والمتناثرة عبر مواضعها السبعة في ثنايا القرآن.

يقترن بذلك التناول المجمع والمركب في ممارسات أغلب المفسرين الإسلاميين تناولهم للنص بطريقة خطية طولية تتابعية. وعلى الرغم من أن القرآن بوجه عام، مثل كثير من النصوص المقدسة الأخرى، لا تقرأ بإلزام تتابعي، أو بترتيب المصحف، من الغلاف للغلاف، ولكن يمكن قراءته انتقائيا، على وجه التقريب كل المفسرين الإسلاميين يفسرون النص القرآني بترتيب المصحف، بادئين بالسورة الأولى ومنتهين بآخر سورة. وهو ما يعني أن الطاقات التعليقية تتبدد إلى حد كبير بعد أول روايتين من القصة طبقا لترتيب الصفحات، والذي يتصادف ويحدث أن يكون، على الأغلب، آخر نزول للقصة زمنيا. لو كان لزمن النزول معنى، لأن ذلك الترتيب يعني، لا عن تعمد، أن أغلب التفسير يوجه إلى روايات آخر التنزيلات المكية وأوائل التنزيلات المدينية من القصة. الروايات الزمانية الأبكر من النزول المتعلق بقصة إبليس لا يحظى إلا باهتمام أقل، هذا إن حظي بأي اهتمام، وبذلك لا تلقى صفاتها الفريدة المميزة الاهتمام الذي تستحقه والخليق بها.

التناول البديل، الذي يقوم به بعض الدارسين الأكاديميين المحدثين للقرآن، يتمحور حول سعيهم لقراءة الحكايات السبع بتتابع نزولها الزمني الصحيح. وحيث إن نزول القرآن استغرق ما بين اثنين وعشرين إلى ثلاثة وعشرين عاما، فمن الممكن التسليم بتتابع زمني لنزول الروايات السبع لالحكاية السبع طبقا للتتابع الزمني للنزول. وبهذه الطريقة يمكن للمرء أن يقتفي ويتتبع تطور الفكر الديني القرآني من أبكر نزول للآيات حتى آخر نزول لها. وبمثل هذا التناول، تتضح

الفوارق بين إبليس من أبكر السور التي نزلت فيه عنه حتى آخر سورة نزلت فيه إبليس في آخر سوره تنزيلا وهي سورة البقرة.

افترض «ألفورد ويلش» أن القرآن يتحدث عن كائنات مملكة السماء فيما وراء الطبيعة (والتي ينتمي إليها إبليس) بشكل مختلف في أول التنزيلات عن أواخر التنزيلات[1]. وهو يشير إلى أنه في الأجزاء المبكرة من القرآن، تبدت كثير من الكائنات السماوية، كل منها له هويته المستقلة المميزة له، وهم يسكنون في رحاب الكون. وفي الأجزاء الأخيرة حسب ترتيب التنزيل من القرآن، أما في السور المدينية، أي في أواخر التنزيلات القرآنية، فقد راح تميز تلك المخلوقات والكائنات، من ملائكة وجن بشكل رئيسي، يتلاشى أو يخفت. ولا يرجع ذلك بالطبع إلى انتهاء أو اختفاء عالم الملائكة، بل لأن الملائكة أصبحوا أقل بروزا وأصبحوا أشبه بامتدادات ميكانيكية للقانون السماوي ورسالة السماء. أصبحوا ممثلين يؤدون أدوارا أكثر من كونهم كائنات لها صفاتها المميزة لها. وبنص كلام «ألفورد ويلش» يقول:

في أحداث وسياقات ما قبل معركة بدر الأدوار الكبرى للملائكة اشتملت على خدمتهم وعبادتهم لله في أدوار سماوية مختلفة، ويوم القيامة، ومشاهد الجحيم ، وفي سياقات ما بعد معركة بدر اشتملت الأدوار العظمى للملائكة على علاقتهم أو معاونتهم للبشر في الأحداث التاريخية الجارية في ذلك الوقت. وبذلك نزلت الملائكة من علياء السماوات وأصبحت أقرب للبشر. على وجه لافت للنظر، فإن ذلك التطور حدث في ذات الوقت الذي كف فيه ذكر الجن، والشياطين، وإبليس وجنوده في التنزيلات

(١) ويلش، «الله»، ٧٣٣ ـ ٧٥٨.

التالية، والذي تصادف أيضا أنه وقت كان فيه التأكيد على «وحدانية» الله وحين وصل عدم وجود أرباب آخرين إلى ذروته وأوجه مع تطور الأفكار الكبرى والرئيسة في التنزيل. وهكذا يصور القرآن في السور المكية الأخيرة والسور المدينية المبكرة استقطابا متزايدا للقوى السماوية الخيرة والشريرة وتأثيرها على حياة البشر. وبينما نجد وفرة وإسرافاً وغزارة من قوى ما وراء الطبيعة تظهر في السور تنزيلات المكية، مع عدم وضوح هوياتها وعلاقاتها ببعضها وتحديدها بدقة، نجد في السور المدينية (أو ما بعد معركة بدر لنكون أشد دقة وتحديدا) مواضع وأجزاء من القرآن كلها فوق طبيعية، ولكنها ليست إلهية، قوى شر وبلاء مركزة في وجود وكينونة واحدة منفردة، وهو الشيطان. وكما يرى فيما يختص بالملائكة في القرآن، يمضي الشيطان في انتقال تدريجي من مملكة السماء إلى مملكة الأرض الدنيوية. شخصيات إبليس الحميمة، المالك الساقط والهابط، والشيطان، المغوي الخبيث الماكر الذي يصور ويمثل صفات الحية في قصة سقوط آدم، تتوحد في كيان واحد في نهاية العرض القرآني للقصتين في سورة البقرة في الآيات من ٣٤ حتى ٣٨[١].

في تلك الأطروحة التي لم تنشر، يضع ويلش نظامه الزمني لتتابع نزول قصص إبليس في القرآن، متبعا منهجا تأثر فيه بريتشارد بيل. تتابع بيل الزمني يذهب إلى ما هو أبعد من منهجي نولدكه وبلاشيريه في رغبته في اعتبار أن السورة مركبة من عناصر نزلت في أوقات مختلفة. نولدكه يقبل بأن أغلب السور وحدات متكاملة وأوامر السور بشكل أولي على شكل من الأنماط واستعمال تعبيرات معينة، مثل

(١) ويلش، «الله»، ٧٤٨ ـ ٧٤٩.

«الرحمن» كاسم لله و«قل» كصيغة تمهيدية تقديمية[1]. نظام ويلش في تتابع قصص إبليس زمنيا طبقا لترتيب نزولها في القرآن جاء كما يلي: سورة طه (٢٠)، ثم سورة الحجر (١٥)، ثم سورة ص (٣٨)، ثم سورة الإسراء (١٧)، ثم سورة الكهف (١٨)، ثم سورة الأعراف (٧)، وانتهاءً بسورة البقرة (٢). وهو ينسب النصوص الخمسة الأولى إلى «المرحلة المكية الوسطى»، مع وضع سورة الأعراف (٧) في المرحلة المكية المتأخرة، وسورة البقرة (رقم ٢) كأول نزول في المدينة (قبل معركة بدر). الذكران الآخران لإبليس، في سورة الشعراء (سورة ٢٦) وسورة سبأ (سورة ٣٤) هما أيضا من المرحلة المكية المتوسطة والمتأخرة على التتابع. أما «ريجي بلاشيريه»، في ترجمته الفرنسية للقرآن، فقد اتبع النظام الأساسي لتتابع التنزيل الزمني الكلي للقرآن كما وضعه «نولدكه»[2]. أما ترتيبه لآيات إبليس، على وجه التحديد، فهو يختلف بشكل واضح عن ترتيب «نولدكه»، وجاء كما يلي: سورة ص (٣٨)، ثم سورة الأعراف (٧)، ثم سورة طه (٢٠)، ثم سورة الإسراء (١٧)، ثم سورة الحجر (١٥)، ثم سورة الكهف (١٨)، وانتهاءً بسورة البقرة (٢).

حاول بيل للتعرف على مكونات الأجزاء في السور الأطول ولكنه لم يجرب أن يحدد أو يخصص ترتيبا دقيقا محددا للسور ومحتواها. وافترض أن محمدا قد انشغل في المدينة بوضع تصنيف أكثر وعيا للكتاب، وهكذا تمت مراجعة القصص الأبكر في النزول وإعادة كتابتها بآيات متأخرة تصلح وترمم ما سبقها دون أن تحل محلها فعليا. ويرى أن التفاوت في أنماط التقفية يعطي بعض البراهين على عملية

(١) نولدكه، «أصل القرآن»، ارجع أيضا لـ «وات»، «مقدمة بيل»، ١٠٨ ـ ١٢٠.

(٢) بلاشيريه، «القرآن».

المراجعة تلك. أغلب تناول «بيل» ومنهجه يرتكز على التقرير الشعبي، مستشهدا بالعديد من الأحاديث، من أن القرآن قد تم تدوينه في البداية على جريد النخل، وعلى بعض من قطع أوراق البردي، وعلى الأحجار المسطحة، وعلى قطع من جلود الحيوانات، إلخ، وفي بعض الأحيان على وجهي ما يدون عليه، مع افتراض عدم وجود دليل ولا علامة على أي نص من نصوص الوجهين تنزل قبل الآخر[1].

ويقدم «ويلش»، في دراسته عن الشخصيات السماوية في القرآن، بما فيها إبليس، عرضا لترتيب القصص السبع الخاصة بإبليس كما وردت بالسور معتمدا على نظرية «بيل» من المراجعة المتتابعة للقصص. وهو يفرق ويميز بين قصة رفض إبليس للسجود لآدم وما تلاه من طرده من الملأ الأعلى، وقصة إغواء الشيطان لآدم في جنة السماء، والتي وردت ثلاث مرات فقط [(سورة الأعراف (٧)، وسورة طه (٢٠)، وسورة البقرة (٢)]. تلك الروايات الثلاث لقصة الشيطان متصلة ومرتبطة بآخر ثلاث روايات من قصة إبليس وتشكل بداية التتابع الزمني الصحيح. أبكر قصص إبليس، طبقا لـ «ويلش»، هي تلك التي في سورة ص (٣٨: ٧١ ـ ٨٥) حيث تلي مباشرة الإشارة إلى الملأ الأعلى في السماء. وترتيب التنزيل إذن هو ما يلي: سورة ص (٣٨)، ثم سورة الحجر (١٥)، ثم سورة الكهف (١٨)، ثم سورة الإسراء (١٧)، ثم سورة الأعراف (٧)، ثم سورة طه (٢٠)، وانتهاء بسورة البقرة (٢). منهج «ويلش» جذاب كطريقة لفهم السرد في أنه يكرس انتباها وعناية خاصين للمحتوي الدقيق لكل سرد دون إدخال أي عنصر آخر يوجد في روايات أخرى من القص. ويحدد «ويلش» أن قصة إبليس أبكر وأسبق من قصة الشيطان، مما يقوده إلى

(١) بيل، «تعليقات على القرآن»، ٨ ـ ١٥.

وضع كل الحالات التي ارتبطت فيهما القصتان بعد ذلك (سورة الأعراف (٧)، سورة طه (٢٠)، سورة البقرة (٢). أبكر ذكر، في سورة ص، يقرن القصة بذكر «الملأ الأعلى». أما رواية القصة في سورة الحجر (١٥) فهي التالية في الترتيب الزمني بسبب تماثلها مع أول رواية في سورة ص، في الطول والمحتوى ـ فكلتاهما لم تذكر آدم وكلتاهما ذكرتا روح الله أو الملأ الأعلى.

وافترضت «أنجيليكا نيوويرث» مؤخرا تتابعا زمنيا مختلفا معتمدة على نظرية تطور الشريعة من عناصر الشعائر المبكرة حتى شعائر النصوص المدونة[1]. وهي تبدأ برواية سورة الحجر حيث تضم السورة إبليس ببساطة كجزء من تنوع الخلق دون إدانة واضحة، بانية على مفهوم قد تم إرساؤه من قبل في سورة الرحمن (٥٥). ذكر القرآن في أول آية يشير إلى عناصر شعائرية تعبدية لم يتم تلقيها بعد ككتاب. أما كلمة كتاب فتشير إلى قصص إبراهيم المقدسة. وسورة ص (٣٨) تبني على العنصر الجوهري في الرواية التي سبقته. لم يكن إبليس قد أدين بعد، غير أن التنازع والتناظر حوله أصبح الرواية الأصلية في النزاع الطائفي والعام في مكة. بسورة الإسراء (١٧) أصبح القرآن والكتاب في منزلة واحدة. الشعائر أصبحت مدونة في كتاب، أو نص ديني مقدس، وهذا جعل من المجتمع المكي أقرب في طبيعته للمسيحيين واليهود كأصحاب كتب سماوية. طبيعة إبليس راحت تطَّرد وتتطور لتصبح أكثر شرا. وبنزول سورة الكهف أصبح فاسقا.

التتابع الزمني يظهر ويفصح عن تطور الشعائر من عناصر شعائرية إلى عناصر وعظية وتحذيرية من الجدل. الشخصيات أصبحت مشفرة

(١) نيوويرث، «مناقشات العدالة (الجزء الأول)»، ارجع أيضا إلى نيوويرث «نصوص التلاوة»، ١٩٤ ـ ٢٢٩، وأيديم، «الإحالات والتناص» ١٤٣ ـ ١٧٦.

بانتماءات محددة ومعينة. وترسخ أن الله عليم بكل شيء، وأن إبليس متكبر ومغرور، وآدم، في آخر رواية، خليفة الملك على الأرض. حل التبشير والدعوة محل القص، وتقلص الغموض والالتباس إلى حده الأدنى. ويمثل هذا أيضا تطور المجتمع من مجتمع عناصر الشعائر الدينية فيه متشاركة بين مجموعة صغيرة من المؤمنين إلى مجتمع أكبر أكثر تنظيما تصدر فيه السلطة والحض والنصح والتحذير الرسمي للمجتمع من الله ورسوله.

يضيف الترتيب الزمني لـ «نيوويرث» أبعاداً عدة إلى العمل الذي قام به «ويلش» من قبلها. فهي لا تنظر فقط إلى الصفات التي تميز القصة في السور القرآنية الطويلة حيث توجد كل قصة من قصص إبليس ولكنها طورت أيضا السرد الخاص بالمجتمع والتطور التشريعي الذي يقتفي أثر مسار التغيرات في النص. هذا التتابع الزمني يعد تطورا وتقدما هائلا في فهمنا لتركيب وبنية القرآن، والذي ينتج عنه وتتولد ثمار مفيدة عند تطبيقه على السور الأخرى. وهو طبقا لذلك يفترض كمال وتكامل السورة المبكرة. في سورة ص تبدو قصة إبليس وكأنها تقطع سلسلة من ثلاث آيات تبدأ كل منها بـ «قل»! كاستخلاصات لتوجيهات إلهية، مما يوحي بأنها قد تكون إدخال لاحق لنص موجود من قبل الإدخال. مثل ذلك الدليل من التراكم في النص على مدى من الزمن يضعف من تناول ومنهج «نيوويرث». والجدول التالي يظهر السور السبع التي وردت بها قصة إبليس (بالإضافة إلى ذكرين آخرين لإبليس بالخط المائل في نسختها) مع مختلف ترتيبات التسلسلات الزمنية المفترضة.

السورة	نولدكه	المصري	بلاشيريه	ويلش	نيوويرث
٢ البقرة	٩١ ـ ٧ من أوائل السور المدينية	٩١ ـ ٧	٨٧ ـ ٧	٧	٧
٧ الأعراف	٨٧ ـ ٦ المرحلة المكية الثالثة	٨٧ ـ ٦	٣٩ ـ ٢	٥	٦
١٥ الحجر	٧٥ ـ ٢ المرحلة المكية المتوسطة	٥٧ ـ ٢	٥٤ ـ ٥	٢	١
١٧ الإسراء	٦٧ ـ ٤ المرحلة المكية المتوسطة	٦٧ ـ ٤	٥٠ ـ ٤	٤	٥
١٨ الكهف	٦٩ ـ ٥ المرحلة المكية المتوسطة	٦٩ ـ ٥	٦٩ ـ ٦	٣	٤
٢٠ طه	٥٥ ـ ١ المرحلة المكية المتوسطة	٥٥ ـ ١	٤٥ ـ ٣	٦	٢
٢٦ الشعراء	٥٦ المرحلة المكية المتوسطة	-	-	-	-
٣٤ سبأ	٨٥ المرحلة المكية الثالثة	-	-	-	-
٣٨ ص	٥٩ ـ ٣ المرحلة المكية المتوسطة	٥٩ ـ ٣	٣٨ ـ ١	١	٣

وكما يتبين من الجدول السابق، فإن ترتيب «نيوويرث» الزمني لا يختلف كثيرا عن الترتيب الزمني المصري ولا عن ذلك الذي وضعه «نولدكه» (ولكنه يختلف جوهريا عن ذلك الذي وضعه «بلاشيريه»)، ولكن في كل ترتيب، هناك فروق طفيفة في ترتيب النزول لها تداعيات دينية لم يتم تكشف أبعادها بعد. ويظهر جدول تدرج قصص صورة إبليس تحركا لاهوتيا ينتقل من إبليس السماوي المأساوي إلى إبليس الشرير الأرضي، أو شيطنة إبليس.

السورة كوحدة

على الرغم من أن المسلمين يعتبرون القرآن كلمة الله حرفيا دون تدخل بشري في كتابته أو وضعه، إلا أن هناك جدلا كبيرا يتعلق بعملية جمع وترتيب السور بل وحتى بمجموعات من الآيات داخل السور. في بدايات أدب الحديث النبوي، هناك بعض الاتجاهات دعمت وأيدت جمع القرآن الذي قام به ابن مسعود بصفته المصحف الأكمل والأتم الموثوق بصحته الذي تم نقله مباشرة عن محمد. فيما ذهب آخرون إلى تأييد جمع عثمان الذي قام به زيد بن ثابت بعد موت محمد. استقر الإجماع الإسلامي بعد ذلك على نسخة عثمان بصفته القرآن الذي أنزل على محمد وحفظ دون خطأ ولا تبديل حتى يومنا هذا.

أما القصة التي لقيت قبولا عاما عريضا في الأدب الإسلامي فهي أن القرآن قد سجل أولا في ذاكرة المسلمين الأوائل ودوِّنَ على جريد النخيل وعلى رقائق الحجارة. ولم تكن تلك النصوص المدونة النص القرآني الكامل، بل بعض منه سواء قل أو كثر. ثم قام أبو بكر، وعمر، أو عثمان بجمع تلك الأجزاء معا مكونا منها أول نص كامل مدوَّن للقرآن. وهناك قصص عديدة تروي قصة الجمع. ربما بدأت

عملية الجمع في عهد أبى بكر بمبادرة منه واكتمل جمعه في عهد عثمان، الذي قام بدوره بالتوفيق واستبعد النسخ المختلفة التي جمعت واستخدمت في الكوفة، والبصرة، ومناطق أخرى من الإمبراطورية الإسلامية ليخرج نسخة موحدة رسمية من القرآن. ومن المدهش أن «جون بيرتون» الذي قام بفحص ودراسة عملية الجمع والتراث والحديث بتدقيق شديد توصل إلى أن محمدا هو الذي قام بعملية جمع القرآن[(١)]. ولم يلق ذلك الاستنتاج قبولا ولا إجماعا من الباحثين[(٢)].

ما زالت كل القصص المتعلقة بجمع القرآن تطرح سؤالا جوهريا للجدل والنقاش. هل جمع السور الذي قام به عثمان، أو ابن مسعود، بل حتى من قبل محمد، هو الترتيب الصحيح حسب نزول السور؟ هل هناك نوع من الإرشاد والتوجيه الإلهي يملي ترتيب نزول السور؟ تذهب بعض المأثورات إلى أن جبريل أملى على محمد القرآن كاملا، خلال شهر رمضان طبقا لما هو مذكور في سورة البقرة (٢: ١٨٥)، أو في ليلة واحدة طبقا لما ورد في سورة الدخان (٤٤ : ٣). وهذا ينطوي على افتراض ضمني، ولكنه لا يتطلب، نوعا من التنظيم في السرد والنزول. لو كان التنزيل السردي للقرآن بأكمله في جلسة واحدة هو نمط التنزيل، فإن السور تكون قد نظمت قبل النزول، في السماء، أو على الأقل أثناء عملية النزول ذاتها. ومن جانب آخر، تقرر سورة الفرقان (٢٥ : ٣٢) بوضوح أن القرآن لم يتنزل على الرسول دفعة واحدة، ولكن على دفعات متتابعة. وتؤكد المعارف الإسلامية والتراث الإسلامي بوضوح على أن الافتراض الأخير هو ما حدث،

---

(١) بيرتون، «جمع القرآن».

(٢) ارجع إلى شنيزر، «القداسة والجمع»، ١٥٩ ـ ١٧١، لتلخيص جيد. بيرتون، «الجمع»، ١ : ٣٥١ ـ ٣٦١، وموتزكي، «أقوال بديلة»، ٥٩ ـ ٧٥.

أي إن النزول تم تدريجيا على دفعات، غير أنها تقدم مختلف التفسيرات لمعلومة أن القرآن تم تنزيله دفعة واحدة في رمضان. يقول بعض المفسرين إن القرآن كله قد تنزل على الرسول في رمضان ولكنه أنزل أيضا على دفعات. ويذهب آخرون إلى أن كلمة قرآن في هذا الإطار لا تشير إلى كل القرآن بل إلى بعض منه، أو أنها تشير إلى الأجزاء التي نزلت منه في ذلك العام[1].

النص ذاته، والمعالجات الحديثة التي تناولته، تفترض أنه أنزل على دفعات. ويؤكد الأدب والفقه الذي يتناول مناسبات النزول (أسباب النزول) على ذلك ويؤيده. وتشير طبعات القرآن في أغلبها إن كانت السورة قد أنزلت بمكة أم بالمدينة وفي بعض الأحيان تذكر الترتيب الدقيق في النزول أيضا. في بعض الأحيان أيضا تختص آيات معينة من السورة بذكر أنها قد أنزلت في وقت يختلف عن الوقت الذي نزلت فيه باقي السورة. والمصحف الحالي غير منظم على أساس ترتيب النزول زمانيا، وهو ما زال موضع جدل ونقاش وتفكير. النتيجة نص نهائي تبدو بعض من وحداته الكبيرة، وأحيانا بعض من وحداته الصغيرة، تبدو ضعيفة الارتباط ببعضها.

لذلك يضطر المفسرون المحدثون إلى تخمين المنطق الذي يحكم الترتيب. ويفترض أن نصا له مثل منطق هذا الترتيب ـ ليس مجرد مصادفة عفوية. كان هذا، وسيظل، على كل الأحوال، نصا مقدسا، لا يجب تناوله بإهمال أو طيش. لو كان يبدو أن هناك ضعفا في الترابط، فإن هذا قد يكون دليلا وإشارة قبل أي شيء على المسافة الزمنية الفاصلة بين القارئ الحالي وبين جامعي النص قديما. وثانيا،

(١) ارجع إلى أيوب، «القرآن»، ١٩١ ـ ١٩٢، لملخص وجهات النظر لمجموعة متنوعة من المعلقين.

ربما كانت دليلا على العناية والرعاية التي أوليت لجمع النصوص المحددة دون إجراء أي تغييرات في النصوص ذاتها لجعل الارتباط الانتقالي أكثر نعومة. وثالثا، قد ينظر بعضهم إلى أن الترتيب قد تم إملاؤه بشكل ما دون مراعاة لنعومة الانتقال من موضوع لموضوع. وعلى أي حال هناك محاولة لتفسير ذلك وشرحه، وهي أننا لا نعتبر ما يبدو ضعفا من عملية جمع القرآن في الارتباط الانتقالي كدلالة على الإهمال من جانب جامعي النص الأوائل، حتى لو بدت النتائج لغزا في نظرنا.

هل هذا الإحساس الذي قد نشعر به من خلال تركيب وبناء السور ذاتها جانب من النزول الإلهي المقصود؟ وهنا تكمن صعوبة الإجابة. لو كانت عملية الجمع وترتيب السور هي في حد ذاتها ضمن نتاج النزول الإلهي، فلماذا إذن لا يوجد أي تفسير لمعنى الترتيب؟ لقد لاحظ «دانييل ماديجان» تلك المشكلة ورصدها. وهو يلاحظ أن السيوطي، الذي نقل عن القاضي أبو بكر، يرى أن ترتيب كل من السور والآيات تم من قبل الله، غير أن ذلك التفسير لا يولي أي اهتمام للترتيب، الذي يدل على أن الادعاء بأنه ترتيب إلهي أقرب إلى ادعاء مبدأ دون أي أساس تجريبي[1] يدعي المسلمون المسؤولية الإلهية عن ترتيب القرآن ولكن بدون توضيح أي مغزى أو دلالة لذلك الترتيب. فضلا عن ذلك، فإن مقاربة ومنهج أغلب المفسرين ـ أي تحليل آيات منفردة دون تفحص لمقاطع كبرى من النص كوحدات متكاملة ـ يبدو أنه لا يعطي أي مغازي أو دلالات كاشفة للبنى الأكبر كوحدات كبرى.

حتى السور الأقصر التي تبدو بوضوح كوحدات تلقى أيضا ذات

---

(١) ماديجان، «صورة ذاتية»، ٤٧ ـ ٤٨.

التعامل المجتزأ من المفسرين. بعض المفسرين، مثل المفسر الشيعي آية الله السيد أبو القاسم الخوئي، يزعم أن محمدا هو الذي وضع ترتيب القرآن على هذا النحو[1]. ومع ذلك لم يكمل الخوئي ليؤكد إن كان هذا الترتيب في حد ذاته ترتيب كاشف أو يستحق ويستأهل الانتباه في سياق عملية التفسير. ويذهب الخوئي إلى القول بأن تلك المسألة تحديدا ليست إلا جانبا من جوانب الإعجاز القرآني. ولكن، لو كان الخوئي على صواب (هو وبيرتون أيضا) بزعمه أن محمدا هو من قام بترتيب آيات وسور القرآن، فهل يعد هذا مساويا للقول بأن الترتيب ذاته هو أحد جوانب تنزيل القرآن؟ حتى لو كان محمد هو الذي قام بترتيب الآيات والسور، فإن ذلك يقتضي ضمنا أن مثل ذلك الترتيب يتضمن معنى ما، ولو كان ذو معنى ومغزى، فإن ذلك في حد ذاته يجعل المعنى والمغزى موضوعا من مواضيع تفسير القرآن. أي عمل من أعمال الترتيب يتطلب بعض من أعمال التفكير وبعض الأسس التي يتخذ بموجبها القرار[2]. وبافتراض تطبيق هذا المنطق، سيكون من الملائم تفسير آيات القرآن لا فرادى، ولا منفصلة عن بعضها، بل في إطار السياق العام للنص القرآني.

ولكن كيف سنحدد ونقرر هذا السياق؟ يعتمد هذا على التفسير. على سبيل المثال، يمكننا أن ننظر إلى قصص إبليس أفقيا، بمقارنة كل قصة بأشكال السرد الأخرى للقصة ذاتها. هذا التناول والمنهج لا يلقي بالا لترتيب معين للسور، ولكنه يهتم بمضمون كامل قصة إبليس التي لا تمثل كل قصة منفردة منها إلا جزء من كل.

---

(١) الخوئي، «مقدمة نقدية»، ١٦٣ ـ ١٧٧.

(٢) قد يلاحظ المرء هنا الأهمية الدينية لترتيب الأسفار اليهودية في التناخ أنها مرتبة بطريقة مختلفة عن الترتيب المسيحي لها. الترتيب اليهودي يعبر عن دينية معتقد الخروج والعودة، أما الثاني فيعبر عن لاهوت التوقعات المسيحانية.

من جانب آخر، يمكننا أن ننظر للمضمون كسورة كاملة وضعت فيها قصة إبليس. وكما سنرى في حالتي سورة ص وسورة طه، مضمون القصة في السورة الأكبر قد يغيِّر معنى القصة. في مثل هذا التناول يفهم القارئ كل طريقة رواية من السرد على أنها وضعت خصيصا في مضمونها النصي المباشر. خواص وصفات القصة المتضمنة في كل موضع لها غرض، وغياب الصفات الأخرى له غرض بذات القدر. قصة إبليس ببساطة ليست قصة واحدة، ولكنها سبع حكايات، كل منها بمعنى خاص محدد متناغم ومتسق ومتصل بمعنى السورة. علينا أن نركز انتباهنا للطريقة التي تسرد بها القصة في علاقتها بالآيات التي تسبقها والتي تليها، وأيضا علاقتها بالبناء الكلي للسورة. وهذا يطرح تحديا أكبر في الهدف الثاني، أي في السور الكبيرة التي تضم القصة، حيث إن البناء الكلي للسور الكبيرة من الصعب تحديده وعزيز المنال، غير أن السور في المرحلة المكية المبكرة، تظهر بعض الرؤى والبصيرة المدهشة.

قيمة هذه القراءة هي في أنها تترك حدود القصة مفتوحة. الحدود اليقينية الوحيدة في القرآن هي حدود السور. فمن خلال أية معلومات ومعرفة يمكننا أن نقرر ونحدد أن استخلاصا معينا أو قصة تبدأ أو تنتهي في سطر محدد؟ والاستخلاص الأهم لهذا المنهج من التناول هو أن معاني السرد معين من قصة إبليس سوف تستلهم من مضمونها، لا بمجانستها بباقي السرد المسرود عن إبليس. ويتيح هذا لكل رواية من روايات قصة إبليس أن تفهم في مضمونها وسياقها الخاص بها.

ويتبع هذا التناول أيضا الأبحاث الأخيرة التي قام بها «مستنصر مير»، الذي يصف مقاربة وتناول «أمين أحسن إصلاحي»، وهو باحث باكستاني من القرن العشرين اعتمد في تفسيره للقرآن الذي أخرجه في ثمانية مجلدات على «تدبر القرآن»، على مفهوم تدبر «النظم» (تنظيم

محكم)[1]. من وجهة نظر إصلاحي، هناك بالفعل بناء محكم لكل سورة والذي يمكن التحقق والتيقن منه عبر تحليل دقيق لتدفق وانسياب الحجج والبراهين وتحديد العمود (مركز ومحور الموضوع) في كل سورة. ثم يمضي إصلاحي في التعرف والتعريف بمثل ذلك المنهج والتناول في كل سورة، بما فيها السور المدينية الصعبة والطويلة.

يتعلل مير بأن المعالجة التفسيرية للسور كتكوين موحد ليس إلا ظاهرة جديدة معاصرة تنتمي للقرن العشرين[2]. تأثير هذا الاستعمال للنظم يعتبر، في بعض الحالات، تضليلا لبعض المفسرين مثل سيد قطب حيث تبعدهم تماما عن أسباب التنزيل وتجعلهم يعتمدون في تفسير الآية على سياقها منفردة وتجاهل أسباب التنزيل. ولا يعد هذا حتى الآن منهجا أدبيا، غير أن مثل تلك المناهج لا يمكن لها أن تمضي قدما بدون مثل ذلك الوعي والانتباه للسياقات الأكبر والأفكار الرئيسة.

عمد الباحثون الغربيون إلى تطبيق مناهج أخرى لكشف طرق وسبل الوحدة والتماسك والتوافق في السور الأطول. ريتشارد مارتن، وهو رائد في هذا المجال، يطبق منهج برامجي على سورة الشعراء (٢٦)[3]. ويعتمد منهجه على التحليل الرمزي البنيوي الذي يسعى للتعرف على سطح مواز والتراكيب والبنى العميقة في النص. وهذا المنهج في الواقع أقرب للمنهج المتزمت والصارم، وهو غير واعد في حد ذاته، غير أنه موحي جدا بأنواع المصادر من الجانب الأنثروبولوجي، والسيميائي، والنظرية الأدبية التي تعين على تحليل

(١) مير، «تماسك القرآن».

(٢) آيديم، «السورة كوحدة متكاملة»، ٢١١ ـ ٢٢٤.

(٣) مارتن، «التحليل البنائي»، ٦٦٥ ـ ٦٨٣.

النص. وتظهر محاولات أخرى حديثة، مثل تحليل سورة البقرة الذي قام به «دافيد سميث»، اهتماما متزايدا بمثل تلك المناهج غير أنها لم تظهر بعد الوسيلة التي تمكن المرء من فهم العناصر داخل السورة كعناصر تتضافر معا لتكون الفكرة العامة الموحدة للسورة[1]. وهذا هو العنصر الذي سنعمل على استكشافه وتفحصه من خلال قصص إبليس.

هذه الدراسة سوف تجمع معا الجوانب الأخرى من التحليل الأدبي بقدر ما هو مطلوب في الفصول التالية. في الفصل التالي، سوف نقدم معلومات ونغطي بعضاً من الذخيرة المعرفية والرصيد المعرفي في السرد السابق على الإسلام عن أصل ومصدر الشر، ونضيف إليها ظهور المواضيع والأفكار الرئيسة المماثلة في الفكر والمكون الإسلامي وأيضا لندرب آذاننا على الفروق البسيطة والضئيلة بين روايات قصة إبليس ودلالاتها، وكذلك تفسير تلك الفروق الدقيقة الذي قدمه غيرنا فيما مضى.

---

(١) سميث، «بناء سورة البقرة»، ١٢١ ـ ١٣٦.

الفصل الثالث

الذخيرة المعرفية الأسطورية

وصلت قصة إبليس للإسلام ضمن ميراث غني ومهيب ومبجل. أسطورة إبليس لابد أن ترى، كما يراها المفسرون، ضد النسيج العام للأسطورة اليهودية والمسيحية، وضد نصوصهما المقدسة، وضد الفكر اليهودي والمسيحي الذي وصل للإسلام تحت بند وعنوان «الإسرائيليات». وليس بإمكاننا أن نقتفي أثر التدفق والمسار الفعلي لقصص معينة من المصادر اليهودية والمسيحية وكيفية وصولها (هي وغيرها؟) للكتاب المسلمين. ويحتمل أن تتبع مثل ذلك المسار في النقل يحتمل لا يمكن إعادة تركيبه أبدا ولا اقتفاء أثره. لا يمكننا أن نعلم على وجه اليقين أية تقاليد وأية مصادر كانت معروفة أو متاحة للمفسرين أو «للمحدثين» الشفاهيين. علينا على أي حال أن نصف ماذا كان يوجد في الخلفيات المعرفية، بمصطلحات كل أسطورة على حدة، ومنها على سبيل المثال، قصة الملاك الهابط المطرود من السماء التي تكون توازيا منطقيا، وكذلك الاستراتيجيات الأخرى ذات الصلة المتعلقة بتفسير وشرح طبيعة وأصل ومصدر الشر. تلك الأساطير، تعيننا على تمييز المعاني البديلة وما تنطوي عليه وما يترتب على وجود عناصر معينة بالقص. وتأتي قصة الملاك الهابط أو المطرود في الغالب مختلطة بعناصر مستمدة من تيارات أسطورية أخرى معينة تداخلت معها.

دراسات رموز الأسطورة مفيدة في الغالب ولكنها غير دقيقة بكل يقين. بالضبط كما تخلط الأسطورة الإسلامية عن إبليس في الغالب (ولكن ليس كليا) بسلاسة وسهولة بين شخصية إبليس وشخصية الشيطان، كذلك الأساطير القديمة للملائكة المراقبين من السماء، والقضاة السماويين، والوحش البحري الأسطوري ليفياثان، فهي تميل أيضا إلى الامتزاج والاختلاط وتكتسب مختلف الأشكال والصور.

غير أن، المجهود المبذول لتمييز موضوع القصة الرئيس يدفعنا إلى أن نسأل الأسئلة الصحيحة وأن نتبيَّن ونفهم الفروق الضئيلة التي قد تخفى عن ملاحظتنا ورصدنا للأساطير. وهناك خمسة مواضيع رئيسة ومحددة سوف تكون معينة لنا. أسطورة الصراع مثلا تضع الخير ضد الشر، وهي في الغالب تضعهما كمتناقضين متصارعين ضمن أسطورة بداية الخلق ذاتها، بعبارات محددة بوضوح. قصة القضاة السماويين تظهر بشكل أولي كشيطان التناخ (التوراة)، المذكور على وجه التحديد في سفر أيوب. مراقبو السماء من الملائكة مذكورين في سفر التكوين وفي سفر أخنوخ. كما تظهر قصة الملاك الهابط المطرود من السماء في سفر أشعيا ١٤ وفي الأسفار غير المعترف بصحتها. وأخيرا، هناك قصص تنافس وتصارع الأشقاء، مثل قصة قابيل وهابيل الواردة في الإصحاح الرابع من سفر التكوين، تبدو وكأن لها دورا قويا في الإشارة إلى منبع وأصل الشر.

هناك أنواع من دراسات الرموز لن نتابعها ولن نطبقها، فعلى رأس تلك الدراسات أدب وتراث الغنوصية الغني والفلسفة الأفلاطونية الحديثة حيث يقترن الشر بالمادية وينبع من فيض مجالاتها المتزايدة أو المتناقصة. وهو أدب لامع براق يموج بالألوان، لكنه بصفة أولية ليس سرديا ولا حكائيا بطبيعته. تركيزنا هنا على وجه

التخصيص، ينصب على التفسيرات السردية والقصصية المتعلقة بالشر وطبيعته ومنبعه. وتعد الثقافة الأفلاطونية وآدابها الحديثة وصفية بوجه عام لتعقيدات كونية معينة ولا تبرز دورا فعالا في تفسير قصة إبليس. ورغم ذلك سوف نجد عناصر من الأفلاطونية الجديدة تتشابك مع الأساطير الخمس، التي سوف نتناولها تفصيلا.

أسطورة الصراع

تضع أسطورة الصراع بين الخير والشر في وضع التناقض بشكل مطلق[1]. وهي تظهر في الغالب في أساطير قصة الخلق. في قصة الخلق البابلية «إينوما إيليش» يهزم مردوخ المسخ الأنثى «تيامات» رمز الفوضى والشر. ومن بقايا جسدها، يكون مردوخ العالم ويشكله. ويصبح مردوخ أول ملك على بابل والنموذج الأولي الأصلي لنظام الملك[2] بعد ذلك في عالم البشر. وفي الرواية الكنعانية، يهزم الإله بعل المسخ يام، مسخ البحر، وهو الشكل الأولي للمعركة بين يهوه، رب إسرائيل، والمسخ لوياثان، الذي يبدو أيضا في شكل مسخ بحري متوحش (سفر أشعيا ١ : ٢٧). وفي حكاية أخرى، يتمكن «موت» من قتل بعل، أو ابتلاعه، وعلى مدى سبعة أيام تلت ذلك، ظلت الأرض في حالة من القحط والجدب حتى عثرت «عنات» شقيقة بعل على جثته، وقامت بدفنه، ثم قتلت موت، ثم أعادت الحياة لشقيقها بعل، وأججت صراعا لا ينتهي بين الاثنين[3]. وهنا لم يعد

(١) انظر فورسيث، «عدو قديم»، وراسيل، «الشيطان». قام راسيل بكتابة سلسلة من خمسة كتب تتعقب أصل فكرة ومفهوم الشيطان في الفكر الغربي، أما هذا الكتاب فيعد الأول في مجاله.

(٢) هايدل، «سفر التكوين البابلي»، ١٨ ـ ٦٠.

(٣) جيبسون، «الأساطير الكنعانية»، ويتني، «وحشان عجيبان»، ٦ ـ ١٠.

الصراع بين بعل وموت فقط، بل ضم أيضا عنات، والتي لم تكن قواها المدمرة في خدمة البشر طول الوقت.

وكما يشير «جون ليفنسن»، فإن التوتر بين "يهوه" وبين قوى الفوضى المضادة والموجودة على الدوام يخفت أحيانا ويختفي ويستتر أحيانا ولكنه موجود على الدوام ولا ينتهي أبدا كما يظهر في التناخ (التوراة)[1]. وعلى عكس وجهة النظر التقليدية من التفوق الكلي المطلق للذات الإلهية العليا، تقدم التناخ صورة إله يكافح ويناضل على الدوام للمحافظة على نظام الخلق ضد قوى الفوضى والظلام. في سفر التكوين، ١: ١ ـ ٢٣ لا يصف النص طرد وإبعاد الشر، ولكنه يصف بدلا من ذلك تحجيمه للشر من خلال نظام الفصل الإلهي بين القوى وتصنيفها. ويظهر المزمور رقم ٤٤ إلها مطلوب منه أن يركز انتباهه على الدوام وللأبد لمحاصرة وعزل قوى الشر المحومة على الدوام:

(لأَنَّنَا مِنْ أَجْلِكَ نُمَاتُ الْيَوْمَ كُلَّهُ. قَدْ حُسِبْنَا مِثْلَ غَنَم لِلذَّبْحِ. اِسْتَيْقِظْ! لِمَاذَا تَتَغَافَى يَا رَبُّ؟ انْتَبِهْ! لاَ تَرْفُضْ إِلَى الأَبَدِ. لِمَاذَا تَحْجُبُ وَجْهَكَ وَتَنْسَى مَذَلَّتَنَا وَضِيقَنَا؟ لأَنَّ أَنْفُسَنَا مُنْحَنِيَةٌ إِلَى التُّرَابِ. لَصِقَتْ فِي الأَرْضِ بُطُونُنَا. قُمْ عَوْنًا لَنَا وَافْدِنَا مِنْ أَجْلِ رَحْمَتِكَ.)

ويرى كثير من الباحثين أيضا أن الشيطان في سفر أخبار الأيام الأول ١ : ٢١ يظهر من خلال النص كعدو للرب، مما أرغم داوود على القيام بعد بني إسرائيل ضد رغبة الرب ومشيئته. هذا الشيطان، الذي ظهر دون اسم محدد، يعد، طبقا لتلك الرؤية، التطور الأخير لمفهوم الشيطان في سفري أيوب وزكريا (وهو ما سنناقشه فيما

---

(١) سفر أيوب ٨: ٣، ١: ٤١، المزمور ١٤: ٧٤، ٢٦: ١٠٤، وأشعيا ٢٧: ١. ارجع إلى ليفانثون، «الخلق»، ٣ ـ ١٣، وويتني، «وحشان عجيبان»، لشرح مفصل عن التقاليد السائدة في فترة الهيكل الثاني واللاهوت اليهودي المبكر.

يلي)[1]. أما المعارضون لوجهة النظر هذه فسوف نناقش رأيهم فيما يلي عند مناقشة فكرة ومفهوم مدعي السماء من الملائكة.

أسطورة الصراع هي أيضا أسطورة تعريف مجتمع قمران اليهودي الطائفي شمال غرب البحر الميت. ويظهر ذلك تحديدا من خلال لفافة الحرب التي تصف بتفصيل شديد المعركة الأخيرة عند آخر الزمان بين «بيليال» ومعه «أرواح رهطه» من «أبناء الظلام» ضد الملاك ميخائيل وهو يقود «أبناء النور». الثنائية هنا بين مجتمعين حصريين يتبادلان العداء. في لفائف قمران، كل فرد إما أن يكون منضما لـ «أبناء النور» أو منضم لـ «أبناء الظلام»، وليس هناك اختيار ثالث[2].

ويتجادل الدارسون عما إذا كانت الثنائية المفرطة والمتطرفة لطائفة منطقة قمران مستمدة من انتشار وامتداد مقاطع التنبؤ بدمار العالم الكلي في التناخ، أم أنها تطورت عن التقليد الثنائي الفارسي في الديانة الزرادشتية وما تفرع عنها[3]. المصادر عن الأخيرة متشظية وفقيرة ـ فمعظم الأفيستا، النصوص الزرادشتية المقدسة التي اكتملت في القرن الرابع قبل الميلاد قد فقدت[4]. في التعليم الأصولي

---

(١) ممن يدعمون وجهة النظر هذه، دريكسن، «سفر أخبار الأيام الأول»، ٢٧٥، فورسيث، «العدو القديم»، ١١٩ ـ ١٢١، وكلاين، سفر أخبار الأيام الأول، ٤١٨ ـ ٤١٩، ونايلسن، «الابن المبذر»، ١٠٠ ـ ١٠٥.

(٢) دافيدسون، «الملائكة في القرآن». يشار إلى بيليار في مصادر أخرى باسم «بيليال»، ولكن يبدو أنهما ذات الشخصية.

(٣) دافيدسون، «الملائكة في القرآن»، ٢٣٢ ـ ٢٣٤.

(٤) تذكر التقاليد الثقافية أن أكثر الأدب والثقافة للأفيستا قد أتلفت حين أحرق الأسكندر الأكبر مكتبة بيرسبوليس في عام ٣٣١ قبل الميلاد، وقتل أغلب الكهنة. ومن المستحيل التوثق من ذلك بأي طريقة. وعلى أي حال يلاحظ «بويس» أن قانون ودستور «أفيستا الأكبر» الذي وضع في العصور الساسانية قد تم إتلافه بسبب تعرض بلاد فارس لغزوات تالية ـ من قبل العرب، والترك، =

للزرادشتية[١]، وهي تؤمن بإله واحد، هو أهورا مازدا، يحكم كل الأرواح، ومنها ديفا الشريرة وأهورا الخيرة. أهورا مازدا خلق ثنائيا، أنجرا مينيو، وسبينتا مينيو، الذي يتم التعرف عليه لاحقا مع أهورا مازدا[٢]. وبعد موت زرادشت، طورت طائفة الكهنة العقيدة والتعاليم باتجاهات أشد ثنائية.

آخر تفسير مزدكي يذهب إلى أن روحين، هما أهورا مازدا، وأنجرا مينيو، اشتبكا في معركة[٣]. وكانا متكافئين في القوة باستثناء أن أنجرا مينيو، روح الشر، محدودة في الحيز ولكنها توقن بحتمية تدمير أهورا مازدا. وهناك تأويل آخر، وضعه الزورفانيون في عصور إيران الساسانية، وضعت وطرحت مبدأ أور، وهو الرب زورفان، وهو مزدوج الجنس وأنتج أهورا مازدا وأنجرا مينيو بهذا الترتيب، ليصبحا مصدر رعب الأب[٤]. التأويل الزورفاني مستمد من التأثيرات

= والمغول ـ لذلك لم تتبق ولا نسخة واحدة وربما ربع النصوص الأصلية قد أبيدت نهائيا وفقدت كليا (بويس، مصادر وثائقية، ٣).

(١) يعد اسم «زورستر» اسما غربيا لزرادشت، مشتق من الإغريقية. أما اسم «زراسوشترا» فهو الاسم الأفيستي، أو بالإيرانية القديمة. وهو تعبير عن الكاهن/النبي الذي يرتبط اسمه بهذا التقليد.

(٢) أنجراماينيو (باللغة الآفستية، وأهريمان بالبهلوية) وهو الغريم الشرير لأهورامازدا (أوهرامازد في البهلوية) في الكتاب البهلوي «البونداهشن» (الخلق الأصلي)، ولكنهما ذكرا على أنهما توأم في «الياسنا ٣٠» لجاثا الأفيستا. العلاقة الحقيقية بالضبط بين الاثنين مركبة بشكل مختلف بين مختلف شيع وطوائف التقاليد التاريخية الزوراستاريانية (الزرادشتية)، والتي تضم الزورفانا والمازدية.

(٣) ظهرت المازدية كتطور للتقاليد والطقوس الزرادشتية في العصور الساسانية، وعلى وجه التقريب في البدايات المبكرة للقرن السادس الميلادي، متأثرة بالأفكار المانيشية.

(٤) بعد ذلك أصبح ينظر للزرفانية على أنها هرطقة، فقد كانت معتقداتهم تضع أهورا مازدا في المرتبة الثانية بين مجمع الآلهة.

الأفلاطونية الجديدة. وهي مكونة من سلسلة من مستويات وطبقات الخلق من أهورا مازدا عبر ستة «أميش سبينتاس» (أي الخالدون) تتحول إلى أربع ظواهر مادية في العالم المادي، ومنها جايومارت، أو الإنسان المثالي.

لم يتطور الفكر الحاخامي الديني اليهودي باتجاه اسطورة الصراع[1]. ويولي التلمود بعض الانتباه لمفهوم الميول المتضادة والمتعارضة داخل البشر: أي نوازع ودوافع السوء والشر (ييسر ها ـ راع) ودوافع الخير (ييسر توب)، وكلاهما ميلان طبيعيان داخل النفس البشرية، غير أنهما لم يتجسدا أبدا إلى الدرجة التي يصبحا فيها مكونات متعارضة[2] خارج النفس البشرية. وهناك إشارتان في هذا الاتجاه يستحقان الملاحظة. الأولى، مقطع فريد غير أنه شهير جدا من التلمود البابلي، يقول:

قالت ريش لخيش «الشيطان، ذو النزعة الشريرة، وملاك الموت كلها شيء واحد. وهو يسمى الشيطان كما يكتب، فخرج الشيطان من حضرة الرب» سفر أيوب ٢,٧ وهو يسمى نزعة الشر (ونحن نعرف ذلك لأنه) مكتوب في موضع آخر، (وأن كل تصور أفكار قلبه إنما هو شرير كل يوم) كانت شرا خالصا على الدوام، سفر

---

(١) غير أن أسطورة التنافس والصراع غير غائبة. راجع لويتني، «وحشان عجيبان» فيما يتعلق بالتفسير اللاهوتي لبيهيموث وليفياثان.

(٢) لا يوجد سبب واضح في الإشارة إلى «الميل للشر» بالإشارة المحددة العبرية «يسير ها ـ را»، والميل للخيرب ـ «يسير توب» وهو يشار إليه بدون «ها» العبرية، غير أن هذا تقليد واضح ومستقر. راجع لهيرسبيرج، «ألف وثمانمائة عام»، ١٣٠، وبوجه عام ارجع إلى بولكا، «أن تكون خيرا أو شريرا»، ٥٣ ـ ٧١، وميرفي، «يسير»، ٣٣٤ ـ ٣٤٤، روزينبيرج، «الخير والشر»، وسوكول، «هل هناك استجابة دنيوية (هالاخاه)»، ٣١١ ـ ٣٢٣.

التكوين ٥,٦ وهي مدونة هنا (في ارتباطها بالشيطان) «فقال الرب للشيطان هو ذا كل ما له في يدك. وإنما إليه لا تمد يدك. ثم خرج الشيطان من أمام وجه الرب»، سفر أيوب ١٢,١. والشيء ذاته ينطبق على ملاك الموت حيث تقول التوراة: «فقال الرب للشيطان ها هو في يدك ولكن احفظ نفسه» سفر أيوب ٦,٢ مما يظهر أن حياة أيوب كانت ملك للشيطان[١].

غير أن هذه إحالة وإشارة منفردة لم يكن لها تأثيرا كبيرا على التفكير الحبري الحاخامي.

الشكل الثاني الذي بزغت وبرزت منه أسطورة الصراع تضافر مع أبدية وجود العماليق كأعداء أزليين لبني إسرائيل. والعماليق أعداء من البشر، قبيلة كرست نفسها لتدمير إسرائيل، تعيش على قنص المستضعفين منهم، ولكن في أوقات مختلفة كان يقال إن لهم أبعادا ومقاييس جسدية هائلة أكبر من المعدل البشري للأجساد، وفي سفر الخروج، ١٧ نقرأ:

«فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: «اكْتُبْ هذَا تَذْكَارًا فِي الْكِتَابِ، وَضَعْهُ فِي مَسَامِعِ يَشُوعَ. فَإِنِّي سَوْفَ أَمْحُو ذِكْرَ عَمَالِيقَ مِنْ تَحْتِ السَّمَاءِ فَبَنَى مُوسَى مَذْبَحًا وَدَعَا اسْمَهُ «يَهْوَهْ نِسِّي وَقَالَ: «إِنَّ الْيَدَ عَلَى كُرْسِيِّ الرَّبِّ. لِلرَّبِّ حَرْبٌ مَعَ عَمَالِيقَ مِنْ دَوْرٍ إِلَى دَوْرٍ»

وتظهر الفقرات السابقة من سفر الخروج وجود توتر وتناقض بين الوعد بـ «حو» عماليق، بل حتى بمحو ذكرهم من الوجود، والتضمين المضاد والعكسي الذي يذكر أن الحرب ضد عماليق، وهي الحرب التي يدخلها الرب بنفسه ضد عماليق، سوف تستمر من جيل لجيل[٢]

---

(١) كوهين ستيوارت، «النضال»، ٣٦.

(٢) انظر أيضا سفر صموئيل الأول ٧: ١٥ وسفر التثنية ٢٥: ١٧ ـ ١٩، حيث=

(من دور إلى دور). وعلى الرغم من أن علاقة التعارض بين إسرائيل وعماليق ظلت في نطاق التذكر والتذكير الدائم بها في كل عيد بوريم(*) الديني المقدس، إلا أنها لم ترق دينيا للتحول لسبب لدمار الكون عند نهاية الزمان، كما هو موجود في وثائق ونصوص قمران والأدبيات المتعلقة بما يماثل سفر الرؤيا ودمار الكون النهائي[1].

أصبحت أسطورة الصراع تمثل الفهم والإدراك المسيحي المركزي للشر. إيلين باجيل، التي تابعت تطور وبزوغ رؤية الشيطان الدينية في الكنيسة المسيحية المبكرة، تعزو ذلك للصفة الرؤيوية للفكر المسيحي المبكر. وطبقا لباجيل، فإن التفكير الرؤيوي يوجه سؤالا أوليا، «من هم شعب الله؟»[2]. وفي الجانب الفعلي الواقعي يتحول السؤال إلى «من هم الذين لا يعدون شعب الله؟» حيث إن المتسائل يفترض حتما وجوده في الناحية الصحيحة أو ضمن جانب الحق. ويستدعي هذا السؤال وجود إجابة في نطاق أسطورة الصراع.

تعكس كثير من النصوص المسيحية المبكرة مقاربة معاكسة لا تتضح من التناخ، ربما باستثناء سفر دانيال. ولكنها تعكس على أي

= يهاجم العماليق الضعفاء والمتقاعدين من بين الإسرائيليين، وسفر القضاة ١٢ : ١٠ حيث كانوا يحاربون الإسرائيليين ليمنعوهم من دخول أرض الميعاد، والمزمور ٧: ٨٣، حيث يظهر أن العماليق جانب من مؤامرة ضد إسرائيل.

(*) عيد البوريم هو عيد يهودي يحتفل فيه اليهود بالنجاة والخلاص في بلاد فارس من الدمار على يد هامان ويحتفل به في الرابع عشر من آذار كل عام (المترجم).

أو الإحجام عن ذكر شيء. فالقصة لا يمكن أبدا أن تسرد الحكاية كاملة.

(١) عن العماليق في اليهودية ارجع إلى «لي»، «في ظلال العماليق»، ٤٤ ـ ٤٩، وساجي، «العقاب»، ٣٢٣ ـ ٣٤٦، وسوسيفسكي، «شاول والعماليق» ٣٧ ـ ٥٦.

(٢) باجيل، «أصل الشيطان»، ٥١.

حال موقف الكنيسة المبكر، الذي عارضه «الصديقيون» وبصفة خاصة طائفة «الفريسيون» من اليهود ومن بعد ذلك بزمن الرومان المتسيدون. في قراءة باجيل، يعكس تطور أسطورة الصراع المسيحي تعارض الأوساط الاجتماعية التي تصارعت كأعداء حقيقيين للاستحواذ على الشرعية الكنسية ثم ادعاء كل منها بأحقيتها بالتراث اليهودي. وكل منها يسمي الآخر «العدو الحميم»، الذي يتشارك معه فيما يكفي من تراث أحدهم ليصبح خطرا حقيقيا على أصالته وصحة مشروعيته.

وضع الشيطان كخصم وغريم للمسيح وللمسيحيين كان واضحا وخطيرا بما يكفي لدى «سيلسوس» لينتقد المسيحية لدى أوريجين أدامانتيوس(*)، مستشهدا ومرددا معتقدات الكفر والتجديف التي تؤمن بوجود الشيطان، والتي أفضت بالمسيحية إلى التثنية.

وما يجعل من الرسالة المسيحية رسالة خطيرة كما كتب سيلسوس، لا يكمن في أنهم لا يؤمنون بإله واحد، بل لأنهم انحرفوا عن التوحيد باعتقادهم «الكافر» بوجود الشيطان. وبسبب كل «تلك الأخطاء الملحدة» التي اقترفها المسيحيون، كما يقول سيلسوس، فإنهم يظهرون جهلهم الشديد «بجعلهم وإيمانهم بكائن معارض ومعاد لله، يسمونه الشيطان، أو كما يطلق عليه في اللغة العبرية ـ ساتان ـ». وكل تلك الأفكار ومثيلاتها ليست سوى ابتداعات بشرية، وهي مدنسة بما لا يليق بإعادة ذكرها: «فمن التجديف والكفر... القول إن الله الأعظم... له مناوئ وخصم يقيد قدرته على فعل الخير». غضب سيلسوس لأن المسيحيين، الذين يزعمون أنهم يعبدون إلها واحدا «قسموا بإلحادهم مملكة الرب، بخلقهم تمردا وعصيانا في مملكته،

(*) أوريجين أدامنتوس من رواد الغنوصية ولد بالأسكندرية ١٨٥ ميلادية ومات ٢٥٤. (المترجم).

كما لو كانت هناك فصائل متعارضة ومتصارعة ومتعادية في الجانب الإلهي، بما فيها ذلك الفصيل المعادي لله»[١].

ويرد «أوريجين» بأن نصر الشياطين ليس سوى نصر طارئ وظاهري ومؤقت وزائل. وعلى المدى الطويل، فإن موت الشهداء ينتج عنه بعثهم ودمار الشيطاني. وهذا بدوره يقوي الإيمان المسيحي لمقاومة الاضطهاد والظلم وقبول التعذيب والاستشهاد. الخصومة والمعارضة في السماء بين المسيح والشيطان ليست سوى انعكاس للخصومة والتعارض على الأرض بين المسيحيين والاضطهاد والظلم الروماني لهم. كان لدى أوريجين الفرصة أن يجرب ذلك بنفسه مع اعتقاله وتعذيبه ورفض خلال تلك التجربة أن يتخلى عن إيمانه أو يتنكر لمعتقداته.

وفي التاريخ المتأخر، تتمثل أسطورة الصراع لا في مصطلحات الألوهية والشيطانية فقط، بل تتمثل أيضا في المسيح وأعداء المسيح[٢] الذين ينشرون الشر.

ربما تثمر أسطورة الصراع أبسط من أشكال العدالة الإلهية. هناك خير وهناك شر ـ مستقلان ومنفصلان، وواضحا المعالم، ومتعارضان كليا. أغلب الخطاب والحديث الشيطاني من ذلك النوع. وكما يشير «ويلش»، فإن آخر السور المدينية من القرآن تصور الشيطان ككائن شرير معاد كليا للبشر[٣].

في الجانب الأغلب، فإن الخصومة التي يرسخها القرآن هي بين الشيطان والبشر، خاصة المؤمنين منهم:

---

(١) المصدر السابق، ١٤٣، نقلا عن أوريجين، «ضد سيلسوم» ٤٢ : ٦.

(٢) ماكجين، ضد المسيح.

(٣) ويلش، «الله».

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾[1] (سورة البقرة، ٢٠٨).

عبر القرآن بأجمعه، يعترض الشيطان المتمرد والعاصي (سورة مريم، ٤٤) والعاق والكفور (سورة الإسراء، ٢٧) على أوامر الله، غير أنه لم يعتبر أبدا في أي آية بالقرآن ندا وخصما مساويا لله. الشيطان، وإبليس في جانبه الشيطاني، يقع ويصنف في موضع ما بين أسطورة الصراع والطراز الأولي للمدعي العام السماوي، أقل قدرة وسلطة على النطاق الكلي للعالم الإلهي في أسطورة الصراع، وأكثر أرضية من النموذج الأولي للمدعي العام السماوي.

المدعي العام السماوي

أغلب الخطاب والأدب المسيحي، وبعض الكتابات اليهودية، تفسر اسم «الشيطان» بالإشارة إليه على أنه خصم وغريم لله/ المسيح/ ميكائيل. وهو تطوير لشخصية الشيطان التوراتية، غير أن للشيطان دورا مختلفا تماما عن دور الشيطان الرؤيوي لنهاية العالم ويجب أن يظل مختلفا ومستقلا.

في أغلب المواضع في التناخ (التوراة)، تشير كلمة شيطان إلى خصم وغريم للبشر. فقرات عديدة (**سفر صموئيل الأول ٢٩ : ٤ ـ ٢، سفر صموئيل الثاني ١٦ : ٥ ـ ٨، سفر الملوك الأول ٥ : ٢ ـ ٦، سفر الملوك الأول ١١**) تستخدم المصطلح باعتباره خصما بشريا بسياق حربي وعسكري[2]. بعض المفسرين يرون أن الشيطان في سفر أخبار الأيام

---

(١) أنظر أيضا سورة النساء آية ٣٨، وسورة الأنعام آية ١٤٢، وسورة يوسف آية ٥، وسورة الإسراء آية ٥٣، وسورة الكهف آية ٥٠، وسورة فاطر آية ٦، وسورة الزخرف آية ٦٢ (من بين نصوص أخرى)

(٢) داي، «الخصوم في السماء»، ٢٥ ـ ٤٣.

الأول ١ : ٢١ (ووقف الشيطان ضد إسرائيل وأغوى داوود ليحصي إسرائيل) يعد أيضا متهما أرضيا[١]. في المزمور ٦ : ١٠٩ يظهر الشيطان أيضا كخصم فان، غير أن سياق الكلام يدل على أن المضمون عدلي وقضائي، فهو المنوط به توجيه الاتهام ضد ناظم المزامير. في قصة بلعام في سفر العدد ٢٢، نجد أن مضمون وسياق الكلام أيضا عدلي وقضائي، فالشيطان رسول من السماء بعث لاتهام بلعام وإثناءه عن القيام بمهمة لم يتلق موافقة إلهية على القيام بها[٢]. في كل تلك الأمثلة، يظهر الشيطان كاسم فقط غير محدد الشخصية. أما في السياق القضائي العدلي في كل من سفري أيوب وزكريا، فشخصية الشيطان محددة وواضحة بلا لبس.

يتضح المثال الكلاسيكي للشيطان وهو يقوم بدور المدعي العام الإلهي من قصة أيوب ١ ـ ٢، حيث يعرج الشيطان على السماء بعد رحلات يقوم بها جيئة وذهابا بين الأرض والسماء[٣]، ومعه تقرير واف. وهو يظهر في الإصحاح الثاني ١ : ٢ كـ «أحد أبناء الرب». الفهم السائد لهذا المصطلح كما هو مدعوم بالوثائق التي اكتشفت في أوجاريت، هو أنه يشير إلى أعضاء الملأ السماوي الأعلى، من الملائكة وخدم الرب، الذين يساعدون الله على إدارة شؤون الأرض وحكمها[٤]. والشيطان يلعب دور المدعي العام في قاعة الحكم السماوية.

---

(١) بينتجيس، الشيطان، ٤٦ ـ ٤٧، جافيت، أسفار أخبار الأيام، ١١٦، وجاريك، سفر أخبار الأيام الأول، ١٢٥.

(٢) بينتجيس، الشيطان، ٤٥ ـ ٦٧، ستوكس «الشيطان».

(٣) داي، «الخصوم في السماء»، ٦٩ ـ ١٠٦، ويلسن، سفر أيوب، ٥٤ ـ ٩٩.

(٤) ويلسن، سفر أيوب ٥٤ ـ ٦١. يذهب ويلسن إلى القول بأنه حيث أن الشيطان قد انتقي وحده هنا فإنه ليس واحدا من أبناء الله. من وجهة نظره فإن الشيطان شبيه وند لله، وفيض من الجانب المظلم لله، يصنع حوار أيوب ١ ـ ٢ أداة لتصوير التوتر داخل شخص الله.

إلى هذه المحلية، لكن لا يتم فيه ذكر أسماء وأسلاف.

سحر الطقس رقم 1 ، وهو مؤلف بشكل أساسي من سحر المطر، وسحر النوء الجيد الأقل أهمية، هذا السحر محلي ويتصل بأسطورة. تعويذاته الاثنتي عشرة، جميعها تنتمي إلى محلية واحدة، وتؤلف سحر المطر الأقوى في كل الجزيرة. إنها احتكار حكام قرية kasana,i (قرية صغيرة تشكل عملياً وحدة مع قرية omarakana)، ويجلب هذا الاحتكار دخلاً كبيراً من الهبات التي تقدم إلى الساحر في أوقات الجفاف.

سحر Kaitubutobu (رقم 3)، تشكل الصيغتان جزءاً من نظام، ويجب تلاوتهما في مرحلتين مختلفتين خلال فترة يحرم جوز الهند خلالها، وغاية هذه السلسلة الكاملة من الطقوس والشعائر، هي تعزيز نمو جوز الهند.

سحر الرعد رقم 4 ، يتصل بتقليد يظهر فيه جد أسطوري، يذكر اسمه في التعويذة.

سحر صيد القوارب / رقم 6 / وسحر muasila /رقم 7/ يتعلقان بنظام بارز للحِرَف وتبادل النفائس يدعى (kula) ويشكل كل منهما نظاماً سحرياً بالغ الأهمية. ولا يوجد في تعويذاتهما ذكر لأسماء الأسلاف. ولسوء الحظ، لم أدون أي نظام كامل لسحر muasila مع أنني قمت بتدوين نظام سحر صنع القوارب ولم أتمكن من تقديم ترجمة لائقة له. في شكلي السحر هذين، هناك اختلافات في المحلية، لكن لا توجد اختلافات بخصوص الأسلاف.

وتنتمي تعويذات صيد السمك الثلاث /رقم 11/ إلى نظام واحد. التعويذات الأخرى /رقم 12 ـ 15/ لا تشكل أنظمة، في تعويذات الحب من الطبيعي عدم وجود ذكر لأسماء الأسلاف. والصيغ الوحيدة التي تظهر فيها أسماء الأسلاف، هي صيغ سحرية موضوعة لإنزال مرض بشخص أو إشفاء المرض. وبعض هذه التعويذات يرتبط بالأساطير.

الحقائق المقدمة هنا، بما يخص دور الأسلاف في السحر، يجب أن تفصح عن نفسها. فلم يكن من الممكن الحصول على معلومات إضافية من الأهلين حول هذا الموضوع أكثر من ذلك. وتشكل الإشارات إلى البالوما جزءاً هاماً وأساسياً وجوهرياً في التعويذات التي ترد فيها هذه الإشارات. ولم يكن من اللائق سؤال الأهلين "ماذا سيحدث لو حُذف ما يخص التضرع إلى البالوما؟" (سؤال يكشف عن جواز أفكار المواطن أو سبب ممارسة معينة). ولأن كل صيغة سحرية هي جزء مكمل لا ينتهك من التراث، الذي يجب أن يعرف كاملاً ويكرر كما لقن بالضبط. فإذا ما تم العبث بأي جزء من أجزاء تعويذة أو ممارسة سحرية، ستفقد فعاليتها كلية. وهكذا فإن حذف تعداد أسماء الأسلاف لا يمكن تخيله. وإذا صيغ السؤال من جديد بشكل مباشر "لماذا تذكرون تلك الأسماء؟"، سيكون الجواب، بطريقة من يشعر بماض مجيد "عادة قديمة لدينا". ولم أستفد كثيراً من مناقشة

يخطر ببال المواطن أولاً، ولا يكون موقفه العام من السحر(77).

- VI -

الاعتقاد بالتقمص

جميع هذه الحقائق التي تدور حول علاقات البالوما بالأحياء هي، بشكل ما، استطراد لقصة الحياة الأخرى للبالوما في توما، فلنعد إليها الآن من جديد.

لقد تركنا البالوما في العالم الآخر، في حياة جديدة، مستريحة بشكل أو بآخر تجاه من خلفتهم وراءها، وكما في حياتها الأولى، تزوجت ثانية وكونت علاقات وصلات جديدة. إذا توفي الرجل شاباً، فإن روحه تكون شابة أيضاً لكنها ستتشيخ مع الزمن وأخيراً ستصل حياته في توما إلى نهاية أيضاً. وأرواح الرجال المتوفين الطاعنين في السن ستكون طاعنة في السن أيضاً وستتوقف حياتها في توما بعد فترة أيضاً(78). في جميع الحالات، إن نهاية حياة البالوما في توما تجلب معها كارثة بالغة الأهمية في حلقة وجود الإنسان. وهذا هو السبب الذي جعلني أتجنب فيه استخدام كلمة الموت في وصف نهاية البالوما.

سأقدم عرضاً بسيطاً لهذه الأحداث ومن ثم أناقش التفاصيل: عندما تشيخ البالوما فإن أسنانها تسقط، ويصبح جلدها مترهلاً ومجعداً. عندها تذهب إلى الشاطىء وتستحم في الماء المالح، وتسقط جلدها كما تفعل الأفعى، فتغدو طفلاً صغيراً من جديد، وفي الحقيقة جنيناً، لأن كلمة waiwaia تطلق في utevo على الأطفال بعد ولادتهم مباشرة. بعد ذلك تشاهد هذا الجنين بالوما أنثى، فتأخذه وتضعه في سلة أو في ورق جوز الهند المجدول، وتحمل البالوما هذا الكائن الصغير إلى kiriwina لتضعه في رحم امرأة، لتغدو تلك المرأة حاملة (hosusuma)(79). بعد أن يوضع ذلك الكائن في مهبلها.

هذه هي القصة، كما حصلت عليها من رواية أول شخص حدثني بهذا الموضوع. وهذه القصة تتضمن حقيقتين نفسيتين هامتين: الإيمان بالتقمص، والجهل بالأسباب الفيزيولوجية للحمل. وسأناقش هذين الموضوعين على ضوء التفاصيل التي حصلت عليها بعد أن قمت باستقصاء أكثر.

بادىء ذي بدء، كل شخص في kiriwina يعرف، دون أن يكون لديه أي شك، القضايا التالية: إن السبب الحقيقي للحمل هو دائماً بالوما يتم إدخالها، أو تدخل بنفسها إلى جسد المرأة، ولا يمكن للمرأة أن تحمل لولا وجودها. إن خلق الأطفال جميعاً، وحضورهم إلى الوجود يتم في

استنتاج مستمد من خلال الحدس فقط.

إن التأكيد العام على جهل البدائيين الكلي بوجود التلقيح الفيزيولوجي، يمكن إرساؤه بشكل صحيح وسليم تماماً. لكن مع أن الموضوع صعب دون شك فإن من الضروري الغوص في تفاصيله لتجنب أخطاء فادحة.

تمييز واحد يجب إرساؤه في البداية، التمييز بين التلقيح الذي يعني أن يكون للأب نصيب في بناء جسم الطفل من جهة، وبين العمل الجسدي المحض في الاتصال الجنسي من جهة أخرى. فالرأي الذي تبناه المواطنون متعلق بالشق الثاني ويمكن صياغته كما يلي: إنه من الضروري بالنسبة للمرأة أن تمر بالحياة الجنسية قبل أن تحمل طفلاً.

اضطررت لإنشاء التفريق الوارد آنفاً تحت وطأة المعلومات التي كنت أجمعها، لكي أشرح بعض التناقضات التي برزت في مجرى البحوث. ولذلك يجب قبوله على أنه فارق (طبيعي)، يماثل ويعبر عن وجهة نظر البدائي. إن من المستحيل، في الحقيقة، التكهن بالكيفية التي ينظر بها السكان إلى مسائل كهذه، أو الجانب الذي سيعالجونها به بعد المعرفة الصحيحة للحقائق. مع ذلك، وما دام التفريق قد أقيم، فإن أهمية النظرية ستتضح.

سيتضح أن بمعرفة الحقيقة الأولى فقط (أي نصيب الأب في التلقيح) سيكون هناك تأثير على تشكيل الأفكار البدائية حول القرابة. وما دام الأب لا يفعل شيئاً في تكوين جسم الطفل (حسب أفكار شعب كيريوينا) فلن تكون هناك مشكلة فيما يخص قرابة النسل الأبوي. إن دور الأب هو مجرد دور ميكانيكي لفتح طريق الطفل إلى الرحم ومنه، وهو دور ليس بذي أهمية أساسية هناك فكرة غامضة في المرحلة التي وصلتها حالة المعرفة في (كيريوينا)، وهي صلة العلاقة الجنسية بالحمل، إذ لا توجد أية فكرة مهما كانت تشير إلى مساهمة الرجل في الحياة الجديدة المتكونة في جسد الأم.

سألخص ما قادني إلى القيام بهذا العرض من حقائق، مبتدئاً بجهل دور الأب، إلى أسئلة مباشرة مثل السؤال عن السبب (ula،u) في خلق الطفل، أو كيف تصبح المرأة حاملاً. والجواب الثابت الذي تلقيته، هو أن البالوما هي التي تقدم الطفل Baloma bgeisaika (البالوما أعطتني إياه[85]). بالطبع مثلما في جميع الأسئلة عن السبب (ula،u)، يجب طرح السؤال بصبر وحصافة، وقد يبقى السؤال أحياناً دون إجابة. لكن تلك الإجابة الثابتة كنت أتلقاها، عندما كنت أقوم بطرح السؤال ببلادة وبشكل مباشر، وعند فهمه. لكن يجب أن أضيف هنا وحالاً، أن الإجابة كانت معقدة بطريقة محيرة جداً وهي تتعرض إلى بعض الإشارات حول الجماع. وأمام تلك الإجابات المحيرة، كنت دقيقاً جداً في محاولة الحصول على توضيح لهذه النقطة، فقمت بمناقشة الأمر كقضية جانبية كلما أمكن. وكنت أضع السؤال بشكل تجريدي وأناقشه مراراً في أمثلة ملموسة، بوضع أية حالة حمل خاصة، سواء سابقة أو حالية، كموضوع للحديث.

تأكيد يسير بشكل مواز للرأي الأساسي القائل بأن البالوما أو تناسخ الـ waiwaia هما السبب الحقيقي.

التأكيد المزعوم كان غاية في التشوش، وبالحقيقة كان مظللاً بالرأي الأساسي، لدرجة أنني في البداية لاحظت الرأي الثاني، وكنت مقتنعاً بأنني حصلت على هذه المعلومة بيسر تام، ولن يكون هناك صعوبات يتوجب إزالتها. وعندما كنت راضياً تماماً بعد أن سويت المسألة وتحريتها، دفعتني غريزة الحصافة المحضة لأن أتلقى عندها صدمة قاسية حيث وجدت أن هناك خطأ في أسس بنياني الذي بدا مهدداً بالتداعي التام. أتذكر حينها أنني أخبرت عن امرأة شابة متقلبة جداً تدعى Iakalusa من kasania "شهوانية جداً" قد أنجبت طفلاً "sene nahuhaita loge ivalulu gudli" وبالتمحيص أكثر في هذه الجملة المحيرة وجدت ودون شك، أن من المحتمل جداً أن تلد فتاة ذات سلوك خليع جداً طفلاً، ولا يمكن أن يتم الحمل دون اتصال جنسي. بدت المعرفة هنا كاملة مثلما كان الجهل سابقاً مطبقاً، ويبدو الرجال أنفسهم قادرين على قبول رأيين متناقضين بالتناوب. ناقشت المسألة بأكثر ما أستطيعه من قدر، وبدا لي أن إجابة الأهلين بنعم أو لا ترتبط بمعرفة أو جهل موضوع المعالجة. لقد احتاروا لإصراري (وأعترف خجلاً) لفقدان صبري، ولم أستطع شرح صعوبة موقفي لهم، مع أنه قد بدا لي أنني أشرت إلى التناقض بشكل مباشر. وحاولت أن أجعلهم يقارنون الحيوانات بالبشر، وسألتهم فيما إذا كان هناك أي شيء كبالوما، يجلب الخنازير الصغار إلى أمهاتها. فقالوا عن الخنازير: (إنها تتصل جنسياً، وعلى الفور تلد الأنثى) "maka takidivdulu minana Ikaitasiikaitosi" إذن لدينا هنا اتصال جنسي يكشف عن ula،u الحمل.

بدا لي لفترة من الزمن أن لا أمل في حل تناقضات وغوامض هذه المعلومات وكنت في مأزق مغلق يائس من تلك المآزق التي يصادفها الباحث في ميدان العمل الإثنوغرافي، عندما يبدأ بالشك بأن المواطنين غير موثوقين، وأنهم يروون الحكايات لهدف ما، أو أن على المرء أن يتعامل مع مجموعتين من المعلومات، إحداهما مشوهة بتأثير الرجل الأبيض. وفي هذه الحالة كما في معظم الحالات، حقيقة، لم يكن لصعوباتي أسباب مماثلة.

الصدمة الأخيرة التي تلقتها آرائي عن "الجهل البدائي" المبنية بثقة، زعزعت استقرار بناء هذه الآراء. الحلقة cyclus الميثولوجية التي دونتها حول البطل Tudava تبدأ بمولده: كانت أمه Mifigis و Bulutukua المرأة الوحيدة من بين جميع سكان قرية laba,i التي بقيت على الجزيرة. فقد هرب الجميع خوفاً من الغول Dokonikon الذي كان يأكل البشر، وقد أتى على نصف سكان كيريوينا تقريباً. هذه الأم تركت مع أبنائها لتعيش وحيدة في كهف raiboag في bologu. نامت الأم ذات يوم في الكهف، وكان الماء يقطر من النوازل الكلسية ويسقط على فرجها، ففتح الممر، فولدت بعد أن حملت، على التوالي: سمكة تدعى bologu وخنزير يدعى Kuebila عند جذع شجرة (ذات أوراق عطرية يحبها المواطنون ويستخدمونها كزينة لهم)

Mailu، إذا ما طورت بمساعدة الرواة من المواطنين، فإنها ستعطي نتائج مماثلة للحقائق المتعلقة بجهل عملية التلقيح في كيريوينا.

جميع المواطنين في koita و Massim الجنوبي، من Godogado,o والـ Massim الشمالي من كيريوينا[91] يمثلون أصل السكان الميلانزيين papuo والكيروانيين وهم الأكثر تطوراً[92].

وجود جهل تام، من النوع نفسه الذي اكتشفه سنبر وغلين، وسط الـ papuo ميلانزيين الأكثر تطوراً، ووجوده المحتمل وسط جميع الـ papuo ميلانزيين، يبدو أنه يدل على مجال من الانتشار أوسع بكثير، وديمومة أطول بكثير، في المراحل الأعلى من التطور، أكثر مما يمكن افتراضه هنا. يجب أن نعيد التأكيد على أنه ما لم يكن البحث مفصلاً، وعلى الأخص، ما لم يؤخذ الفارق المذكور سابقاً بعين الاعتبار، سيكون هناك دائماً فرصة للفشل، أو العرض الخاطىء[93].

ننتقل إلى النقطة الجدلية الثانية، المذكورة آنفاً، فيما إذا كان الجهل المعني هو نتيجة ثانوية تفرضه أفكار أرواحية غامضة، السمة العامة لموقف العقل الكيرواني. ستؤكد الإجابة بالنفي على هذا السؤال. وقراءة العرض المفصل السابق من وجهة النظر هذه، ربما تصبح مقنعة بما فيه الكفاية. لكن إيراد بعض الملاحظات الأخرى قد يضيف وزناً آخر لهذا العرض. بما يتعلق بهذا الموضوع، عقل المواطن خالٍ تماماً، ولا يبدو الأمر وكأن المرء وجد أفكاراً ظاهرة جداً حول التناسخ، تسير بالتوازي مع معرفة قليلة غامضة. ومع أن الأفكار والمعتقدات الخاصة بالتناسخ موجودة دون شك، إلا أنها ليست ذات أهمية اجتماعية بارزة، ولا تمثل مطلقاً الأولوية في مخزون الأفكار المعتقدية لدى المواطن. والأكثر من ذلك، يمكن المعرفة بشكل جيد أن العملية الفيزيولوجية، والدور الذي تلعبه البالوما موجودان جنباً إلى جنب، بالضبط كما توجد أفكار حول ضرورة المداعبة الميكانيكية للفرج جنباً إلى جنب مع فعل الروح. أو كما في مسائل لا تحصى، يعرف المواطن تسلسل الأحداث الطبيعي والعقلي (بما تعنيانه لنا) ويعرف ترابطهما السببي، مع أنهما يسيران متوازيين في تسلسل وترابط سحري.

مشكلة الجهل بالتلقيح ليست متصلة بسيكولوجية المعتقد، بل بسيكولوجية المعرفة المبنية على الملاحظة. قد يُظلَّل، معتقد أو يُجعل غامضاً بمعتقد آخر، وعندما يتم القيام بملاحظة مادية، يتمسك الأهلون بالرابطة السببية، ولا يستطيع معتقد أو خرافة تعتيم هذه المعرفة، مع أنه يمكن أن يسير معها على التوازي. فسحر الحدائق لا يعتم بأي شكل من الأشكال على معرفة الأهلين السببية بضرورة التخلص المناسب من الشجيرات الضارة وتسميد الأرض بالرماد، وسقايتها... الخ. فكلتا مجموعتي الحقائق تسيران بشكل متوازٍ داخل عقله، دون أن تعتم إحداها على الأخرى بأي شكل من الأشكال.

في حالة جهل الأبوة الفيزيولوجية، نحن لا نتعامل مع حالة إيجابية للعقل، مع عقيدة تؤدي إلى ممارسات وشعائر وعادات، بل نتعامل فقط مع حالة سلبية، وهي غياب المعرفة. وغياب المعرفة

التعليمات الخاصة بالعمل الميداني.

- VIII -

آراء عامة حول سوسيولوجيا المعتقد

لنعد من هذا الاستطراد، إلى الموضوع الرئيسي. أريد تقديم بعض القواعد السوسيولوجية العامة، التي كان علي أن أصوغها كي أعالج المشاكل المحددة والتناقض في المعلومات، كي أكون منصفاً تجاه تعقيد الحقائق. وفي الوقت ذاته قمت بتبسيط هذه القواعد، كي تقدم ملخصاً واضحاً. وما سيقال في هذا المكان ينطبق على كيريوينا لكنه لا ينطبق بالضرورة على أي من المناطق الأكبر الأخرى. وفقط تلك التعميمات السوسيولوجية التي لها علاقة مباشرة بالمعتقد، أو حتى وبشكل أخص بالمعتقدات الواردة في هذه المقالة، هي ما سوف يناقش هنا.

إن المبدأ العام، الأكثر أهمية والمتعلق بالمعتقد، الذي أجبرت على احترامه وأخذه بعين الاعتبار أثناء سير دراستي الميدانية هو التالي: أي معتقد، أو موضوع من التراث الشعبي ليس معلومة بسيطة يمكن أخذها من أي مصدر اعتباطي، أو من أي رواية عن طريقة المصادفة، ووضعها كبديهية يرسمها خط محيطي واحد، بل العكس من ذلك، إن كل معتقد هو ما انعكس في جميع عقول المجتمع المعني، وتبدى في ظواهر اجتماعية كثيرة. لذلك فهو معقد، وفي الحقيقة، موجود ضمن الحقيقة الاجتماعية بتنوع كبير. كثيراً ما يكون محيراً، مربكاً ومراوغاً. بكلمات أخرى، يوجد في المعتقد "بعد اجتماعي" ويجب دراسة هذا البعد بدقة، ويجب دراسة حركة المعتقد ضمن هذا البعد، يجب التحري عنه على ضوء النماذج المتنوعة للعقول والمؤسسات المتباينة التي يمكن تتبع أثره فيها. فمن غير العلمي تجاهل هذا البعد الاجتماعي والقفز فوق التنوع الذي يظهر به أي موضوع فولكلوري لجماعة اجتماعية، وكذلك ليس علمياً أن نعرف هذه الصعوبة، ثم نحلها بأن نفترض ببساطة أن تلك التنوعات ليست أساسية، وأن الأساسي فقط في العلم هو الذي يمكن صياغته في قوانين عامة.

تبدو الطريقة التي تصاغ فيها معلومات أثنولوجية حول معتقدات، حسب ما جرت العادة لحد ما، كهذه الصياغة: "يعتقد الأهلون بوجود سبع أرواح" أو: "في هذه القبيلة نجد أن الروح الشريرة تقتل الناس بين الشجيرات البرية"... الخ. أقوال كهذه هي زيف دون شك، أو ناقصة في أفضل حالاتها، لأنه لا يوجد أي اعتقاد أو فكرة كهذه عامة بين جميع البدائيين، فكل مجموعة لها أفكارها ومعتقداتها. زد على ذلك، أن المعتقدات والأفكار لا توجد في آراء أفراد

مباشرة. ففي هذا الاعتقاد ينتظر الشخص رحيل "بالوما" المتوفى قبل خلع الحداد على الرغم من أن هذا الاعتقاد معبر عنه بشكل لا يدع مجالاً للشك لكن عدم موافقة الأهلين على هذا التفسير تجعل من غير الممكن اعتباره مثلاً اجتماعياً : أي كمعتقد معياري. فإذا لم يكن هذا الاعتقاد هو السبب في ممارسة تعود إلى صنف مختلف من المسائل فإنه يجب ألا ندحض أياً من الحالتين : حالة أن يصاغ معتقد في مجتمع بشكل شامل إضافة إلى تجسيده في مؤسسات، والأخرى أن يتم تجاهل معتقد ما مع أنه معبر عنه ظاهرياً في مؤسسة.

يسمح لنا هذا بصياغة تعريف لـ "مثل اجتماعي ما" : هو عقيدة معتقد مجسدة في مؤسسات أو نصوص تراثية صاغها الرأي الجماعي لجميع الرواة الاكفاء وكلمة أكفاء تعزل ببساطة جميع الأطفال الصغار، والأفراد غير الأذكياء - وهذه المثل الاجتماعية يمكن تناولها على أنها "ثوابت" المعتقد البدائي.

يقف إلى جانب المؤسسات الاجتماعية والتراث اللذين يجسدان ويعايران المعتقد عامل هام آخر، وهو على علاقة بالمعتقد، علاقة مشابهة لحد ما، وأعني بهذا العامل، سلوك البدائيين العام نحو غاية المعتقد. فسلوك الأهلين تجاه البالوما والكوسي، والـ mulukuausi، الذي وصف في ما سبق لإضاءة جوانب هامة من هذا المعتقد، وليعبر عن موقف الأهلين العاطفي تجاهه، هذا الجانب من المسألة مهم للغاية دون شك. فوصف أفكار الأهلين لشبح أو روح لا يكفي مطلقاً. وموضوعات معتقدية كهذه تثير ردود أفعال انفعالية ظاهرة. على المرء أن يبحث في المقام الأول عن الحقائق الموضوعية المقابلة لردود الأفعال العاطفية تلك. والحقائق الواردة سابقاًوالتي تتعلق بهذا الجانب من المعتقد غير كافية كما هي، ويظهر بوضوح، أنه بطريقة أكثر خبرة يمكن القيام ببحث منهجي منظم داخل الجانب العاطفي للمعتقد في خطوط على نفس القدر من الدقة التي تسمح بها الملاحظات الأنثولوجية.

يمكن وصف سلوك البدائيين بوضعهم تحت اختبارات معينة لكشف خوفهم من الأشباح، أو تقديرهم للأرواح ... الخ وعلي أن أعترف بأنه على الرغم من إدراكي لأهمية هذا الموضوع، وبينما كنت في الميدان، إلا أنني لم أجد الطريقة الصحيحة لمعالجة هذا الموضوع الصعب والجديد.لكنني الآن أرى وبوضوح، أنه لو كنت أكثر احتراساً تجاه الحقائق المتعلقة بهذا الجانب، لكنت استطعت تقديم حقائق أكثر موضوعية، وأكثر اقناعاً. وهكذا فإن الاختبارات التي أجريتها حول مشكلة الخوف لم تكن مفصلة ولا مدونة ضمن ملاحظاتي بشكل كاف ودقيق. من جديد - ومع أنني سأتذكر النبرة التي سمعتهم يتحدثون بها عن البالوما(كانت تنم عن عدم احترام) - أتذكر أيضاً بعض التعابير المميزة التي أذهلتني في حينها وكان علي تدوينها على الفور، ولكنني لم افعل. حين كنت أراقب سلوك المؤدين والمشاهدين في طقس سحري، كانت هناك بعض الوقائع الصغيرة تسم الإيقاع العام لموقف الأهلين، تلك الوقائع لا بد من تدوينها. لقد لاحظت جزئياً وقائع كهذه، لكن أعتقد أنني لاحظتها بشكل غير كاف، وقد ذكرت فقط عند

البحث عن مختصين إداريين لها. فقد توافرت بعض الروايات عن طبيعة البالوما وعلاقتها بالكوسي، متباينة في الوثوقية والتفصيل، لكن لم يتوفر أي شخص يمثل سلطة معترفاً بها بشكل عام، وواقعي، ليقدم تفسيراً لهذا الموضوع.

في جميع المسائل التي لا يتوفر لها مختصون، أو المسائل التي يكون فيها رأي غير المختص ذا أهمية جوهرية، من الضروري امتلاك بعض القواعد لتثبيت رأي الجماعة المتذبذب. وهنا أرى فارقاً هاماً واضحاً ووحيداً، على الأخص بين ما يمكن تسميته رأياً عاماً أو على الأصح الرأي العام - لأن الرأي العام له معنى محدد - لمجتمع ما من جهة، وبين التأملات الخاصة للأفراد من جهة أخرى. وهذا الفارق - حسب ما أرى - كاف.

إن تقم بتحري "الجماهير العريضة" لمجتمع، شاملاً النساء والأطفال (هو إجراء سهل بشكل كاف عندما تمتلك القدرة على التحدث بلغتهم بشكل جيد، وبعد أن تعيش بينهم لشهور في نفس القرية، ومستحيل بغير ذلك)، إن لم تقم بذلك فستجد أن إجاباتهم حين يفهمون سؤالك لن تتنوع. إنهم لن يغامروا بالقيام بتأملات خاصة. لقد حصلت على أثمن المعلومات لنقاط عدة من صبية، وحتى من فتيات، تتراوح أعمارهم بين السابعة والثانية عشرة من العمر. فقد كان أطفال القرية يرافقونني في نزهاتي بعد الظهر، وعندها ودون أن أكون مضطراً لبذل جهد في الجلوس والانتباه، كانوا يتحدثون عن أشياء، ويشرحونها بوضوح مذهل، ومعرفة بمسائل قبلية. وفي الحقيقة غالباً ما تمكنت من تذليل صعوبات سوسيولوجية، بمساعدة الأطفال، بينما لم يتمكن الشيوخ من شرحها لي. من الممكن أن تكون الدورة العقلية، والافتقار إلى أقل شك أو تعقيد، ومقدار من التدريب الذي تلقوه في المدرسة التبشيرية، جعلت الأطفال محدثين لا مثيل لهم في أمور كثيرة. أما بالنسبة للخطورة في توفر إمكانية تعديل تلك الآراء تحت تأثير التعاليم التبشيرية، حسناً، فأنا أستطيع القول، إنني كنت مذهولاً أمام الصواب المطلق في معرفة العقل البدائي لتلك الأشياء. فالكمية الصغيرة التي يحصلون عليها من معتقدنا وأفكارنا تظل في حجرة معزولة في عقولهم. وهكذا فإن الرأي القبلي العام الذي لا يوجد فيه عملياً أي تنوع، يمكن تأكيده حتى من قبل أكثر المحدثين تواضعاً.

الأمور تختلف تماماً عند التعامل مع محدثين عقلاء وأذكياء. وبما أنهم الصنف الذي على عالم الأثنوغرافيا إنجاز معظم عمله معهم، فإن تنوع آرائهم غالباً ما يحتل المقدمة. وإذا لم يكن الباحث قانعاً بتبني رواية واحدة لكل موضوع، فسيرضى بتنوع تلك الآراء سواء أكانت غثة أم ثمينة. إن هذه الآراء هي لمحدثين أذكياء ذوي عقول مغامرة. فحسب ما أرى، لا يمكن تقليصها أو تبسيطها وفقاً لأي من المبادىء، إنها وثائق هامة توضح الإمكانات العقلية لمجتمع. وأكثر من ذلك غالباً ما تمثل سبلاً نموذجية لفهم معتقد، أو لتذليل صعوبة. لكن يجب ألا ننسى أن هذه الآراء مختلفة تماماً من الناحية السوسيولوجية عما أسميناه آنفاً، عقائد، أو مُثُلاً اجتماعية وهي مختلفة أيضاً عن الآراء العامة أو السائدة. فهي تكون نوعاً من تفسير معتقد والتي تقابل تأملنا

الهوامش

1 ـ انيميزم : الاعتقاد بأن الروح أو النفس هي المبدأ الحيوي المنظم للكون. (المترجم).

1 ـ الجزر الواقعة في المحيط الهادي شمال شرق استراليا.

1 ـ الأشكال الأولى للحياة الدينية ص 206 .

2 ـ نفس المرجع السابق.

1 ـ تعتبر الشعوب البدائية أن له قداسة سحرية وقدرة على حماية صاحبه أو مساعدته. (المترجم)

1 ـ علم تطور دلالات الألفاظ. (المترجم)

1 ـ Bull - roar قطعة خشبية مشدودة إلى سير جلدي تدور في الهواء، محدثة صوتاً هادراً (تستخدمها القبائل البدائية في طقوسها الدينية).

1 ـ علم أسباب الأمراض. (المترجم).

* ـ قصص غرف التدخين: قصص قصيرة تروى للتسلية ولتمضية الوقت. (المترجم).

1 ـ من كتاب ملاحظات وأسئلة في الانثربولوجيا. ص 210 ، 211 .

2 ـ الاتيولوجيا علم أسباب الأمراض.

1 ـ حيوان عشبي ضخم.

2 ـ حيوان أمريكي من ذوات الجراب، يتظاهر بالموت عندما يحدق به الخطر.

1 ـ للحصول على عرض كامل لسيكولوجية وسوسيولوجية الغرابة والحذر راجع المقالتين "سيكولوجية الجنس وأسس الغرابة في المجتمعات البدائية" . و "تحليل نفسي وأنثروبولوجي" و "العقدة والأسطورة في حق الأم"، هـذه المقالات الثلاث في المجلة النفسية عدد تشرين أول عام 1923 ، ونيسان 1924 ، وكانون الثاني عام 1925 .

1 ـ عـرض هذه الحقائق مستمد من مقالة بعنوان "الحرب والسلاح بين سكان جزر تروبرياند" Man Jan 918 ، وفي كتاب البروفسور /سيلغمان/ الميلانزين، ص663 ـ 668 .

1 ـ القارىء الذي يرغب في فهم هذه التفاصيل التاريخية والجغرافية عليه أن يرجع إلى الخارطة في ص 51 من كتاب المؤلف: Argonauts of the eastern Pacific.

1 ـ راجع ص 321 من كتاب Argonauts of eastern Pacific.

xxxix p.696.

30 ـ في هذا العرض الوصفي المحض الموجز للحصاد، فقد تجنبت عمداً تقنيات سوسيولوجية. النظام المعقد للواجبات المتبادلة للعناية بالحدائق ظاهرة ممتعة جداً في الاقتصاد الاجتماعي عند الكيريوينين. وستوصف في مكان آخر من هذا الكتاب.

31 ـ لا أتوقف في هذا المثال وفي أسئلة أخرى عند تفاصيل سوسيولوجية كهذه لأنها ليست لها علاقة مباشرة بموضوع هذه المقالة.

32 ـ طرق التقويم في جزيرة تروبرياند معقدة، لأن هناك أربع مناطق تبدأ السنة في كل منها في توقيت مختلف ـ نهاية الشهر القمري للميلامالا ـ. ففي kitava، جزيرة إلى الشرق من الجزيرة الرئيسية من مجموعة الجزر. يحتفل فيها بالميلامالا في فترة تقع في حزيران أو تموز، بينما يحتفل بها في تموز وآب في المناطق الجنوبية والغربية من الجزيرة الرئيسية Bwoiou,a تجري احتفالات الميلامالا في أيلول وتشرين أول. وهكذا فإن الاحتفال ومعه التقويم كله يتغير في المنطقة ضمن مدة أربعة أشهر قمرية في منطقة واحدة: يبدو أن تواريخ بدء النشاطات المتعلقة بالحدائق تختلف أيضاً تبعاً للتقويم. هذا ما أكده الأهلون، لكنني وجدت في السنة التي كنت فيها في Bwoiou,a أن الحدائق كانت في كيريوينا أكثر نمواً مما هي عليه في المنطقة الغربية علماً أن هذه المنطقة أسبق بشهر قمري عن كيريوينا.

بدايات الأشهر القمرية محددة بمواقع النجوم. يتفوق سكان Wawela القرية الواقعة على الشاطىء في النصف الجنوبي من الجزيرة الرئيسية في علم الفلك. أخبرني قداسة M. K. Gilmous أن ظهور Palolo (الدودة الحلقية البحرية، فوق الجرف الصخري قرب Vakuta عامل هام في تنظيم التقويم المحلي ويحسم المسألة في حالات شكية. تظهر هذه الدودة في الأيام التي يكاد فيها القمر أن يكون مكتملاً، في أوائل تشرين أول أو بداية تشرين الثاني. وهذا الوقت هو موعد احتفال الميلامالا في Vakuta. أخبرني السكان في كيريوينا أنهم يعتمدون كلية على المعرفية الفلكية عند سكان Wawela.

33 ـ لا تجري Tokakaya في Omarakana أو في Olivilevi خلال الميلامالا التي شاهدتها في تلك القرى. هذه العادات آخذة بالانقراض لأنها تتطلب مقداراً لا بأس به من العمل والعناء، شاهدت واحدة في Gumilababa حيث يعيش زعيم من أعلى المراتب لـ Mitakala,a guya,u من مرتبة Tabalu.

34 ـ هنا لا يمكن مناقشة الدور الذي يلعبه دافع التباهي والدافع الجمالي في هذه المعارض اللذان يوجدان إلى جانب وخلف هذا الهدف المعلن.

35 ـ هذا واحد من عدد لا يحصى من توزيع الطعام (Sagali) المتعلق بكل مظهر من الحياة الاجتماعية في جزر تروبرياند. فعادة ما ترتب عشيرة أو عشيرتان الـ (Sagali) وتتلقى العشائر الأخرى الطعام. وهكذا في Katukuala فإن عشيرة Malasi توزع الطعام أولاً وتتلقاه عشيرتا Lukulabuta و Lukuasisga. تقام Katukala أخرى بعد أيام قلائل تعكس فيها التجمعات الاجتماعية. الترتيبات المزدوجة للعشائر تختلف وفقاً للمنطقة. ففي Omarakana فإن عشيرة Malasi متفوقة جداً، وتؤلف فرعاً بحد ذاتها، وتشكل العشائر الثلاث المتبقية الفرع الآخر. من المستحيل هنا الدخول في مناقشة تفصيلية للآلية الاجتماعية وفي المظاهر الأخرى للـ (Sagali).

36 ـ بالطبع، لدى الزعماء الكثير من الخنازير، بقدر ما يطلبون قبل تقديم أي منها إلى Tikay. لكن

فقط يبدو سائداً تماماً. وعمل السحرة الشريرين مفترض دائماً ما عدا في الحالات المذكورة أعلاه لعجائز غير هامين.

60 ـ suma هي الجذر لكلمة الحمل. وكلمة nasusuma تعني امرأة حامل. و isuma تعني تصبح حاملاً. لا توجد كلمة تعني جنيناً كتمييز عن الحمل. المعنى العام لـ Suma هو "يأخذ" أو "يمتلك".

61 ـ إني استخدام هنا تعبير "طفل روح" على أنه Terminus technicus التي استخدمها سبنسر وغلين ليقصدا بها كائنات مماثلة في استراليا حيث اكتشف هذا النوع من التناسخ لأول مرة. لن نناقش هنا إلى أية درجة تتصل الحقائق الكيريوينية إثنوغرافياً أو فيزيولوجياً مع الحقائق التي وصفها كل من سبنسر وغلين.

62 ـ هذه المعلومة مستمدة من امرأة على الشاطىء الغربي. وأعتقد أن هذه المرأة كانت تنتمي إلى قرية Kavataria. أخبرني السيد G. Auerbach مشتري اللؤلؤ الذي يسكن في Sinaketa القرية الساحلية في النصف الجنوبي من الجزيرة أنه توجد حجارة هناك ومن ترغب في أن تصبح حاملاً يمكنها الاستعانة بها. لم يكن لدى محدثي مقدرة لأن يخبرني فيما إذا كان هذا الأمر طقسياً أم لا.

63 ـ توجد قاعدة هامة تجبر المرأة على القيام بجميع أنواع الممارسات كي تجعل لون جلدها فاتحاً بعد الولادة. تبقى في المنزل وتلبس الـ saikeulo على كتفها، وتغتسل بالماء الساخن، وكثيراً ما تضع كريم جوز على جلدها. درجة بياض الجلد الذي يتحقق بذلك أمر هام جداً. الطقس الموضح أعلاه هو نوع من التدشين الطقسي للفترة التي يتعين عليها فيها أن تحافظ على بياض جلدها.

64 ـ تظهر السلالة العلاقة في لحظة

Buguabuaga • = OI Labuva

• = IO Bomakata

To 'uluwa

تمثل الدوائر السوداء الذكور الحلقات البيضاء الإناث.

65 ـ كان معظم رواتي إيجابيين من مبدأ أن البالوما الـ vieiola هي التي تنقل الطفل. لكنني صادفت رأياً أو اثنين متعارضين يؤكدان أن والد الأم يمكنه أن ينقل الطفل الروح. قال أحد الرجال إن الطفل إن يشبه الأم فلا بد أنه قد نقل من قبل أحد vieola الأم. وإن يشبه الأب فلا بد أن والدة الأب قد نقلته. لكن هذا الرأي قد يكون رأياً خاصاً بمحدثي.

66 ـ notabene تعني البالوما التي أعطت الطفل، فإن السكان لا يقصدون البالوما الأصلية التي أصبحت الطفل ولا البالوما التي أحضرت الطفل الروح Waiwaia.

67 ـ للفتيات غير المتزوجات حرية جنسية تامة. فالاتصال الجنسي مع الجنس الآخر يبدأ في فترة مبكرة جداً من السادسة حتى الثامنة من أعمارهن. يبدلن عشاقهن كما يردن حتى يشعرن أنهن ميالات للزواج. عندئذ تستقر الفتاة على علاقة مطولة مع رجل واحد وعادة يصبح زوجها بعد فترة. الأطفال اللا شرعيون نادرون. وصف ممتاز للحياة الجنسية والزواج بين Massim الجنوبيين الذين يشبهون الكيريوينيين في هذه الناحية موجود في كتاب البروفسور سيلغمان op. cit xxx vii p. 499 ووصف الحياة الجنسية بين Massim الشماليين (من ضمنهم سكان جزر تروبرياند) في chop. Liii p 708.

محتويات الكتاب

- مقدمة 7

السحر والعلم والدين

- الإنسان البدائي ودينه 13
- سيادة الإنسان العقلية على محيطه 18

(الحياة والموت والقدر) في الدين والعبادة في القديم

1 - الأدوار الإبداعية للدين 29
2 - التدبير (الاقتصاد) في الحياة البدائية 33
3 - اهتمام الإنسان الانتقائي بالطبيعة 35
4 - الموت وتوحيد الجماعة 37

السمة العلنية والقبلية للأديان البدائية 45

1 - المجتمع كجوهر الإله 46
2 - الكفاءة الأخلاقية للمعتقدات الهمجية 49
3 - مساهمات اجتماعية وفردية في الدين البدائي 53

فن السحر وقدرة الإيمان

1 - الطقس والتعويذة 60
2 - تراث السحر 62
3 - مانا وفضيلة السحر 64
4 - السحر والتجربة 66
5 - السحر والعلم 70
6 - السحر والدين 72

الأسطورة في السيكولوجيا البدائية 75

في تنظيم أفكاري حول تنوع وتضارب التفسيرات حول شخصية إبليس.

أعانني «جان هوبلر» على الاستفادة من النصوص الألمانية. كما نظمت «جين بتلر» مؤتمرا في الدينمارك وكان أحد محاور المؤتمر عن شخصيات إبليس خاصة فيما يتعلق بالترتيب الزمني لنزول سور القرآن التي تروي عن إبليس.

أعانني أيضا دكتور «بيتر ماشينيست» في جامعة هارفارد بتوجيهاته السديدة خلال عملية إعادة جمع المادة والأطروحات والمقالات وترتيبها وجمعها في كتاب.

كما وفر لي معهد «أوستن المشيخي الديني» بكل كرم وقتا للتفرغ من أعباء إعطاء المحاضرات لإنهاء مراجعة الكتاب.

وأعيد تحرير الكتاب مرات ومرات على مدى شهور وأعوام، وكان العبء الأكبر من تلك العملية قد وقع على عاتق أبي. كما قضى الطالبان «ليزا ستراوس» و«كاتي موزوس» ساعات طوالاً في تحرير نص الكتاب. أوجه الشكر أيضا إلى هيئة إنتاج الكتب في جامعة ماساتشوستس: لمديرة الإنتاج «مارجريت ستودبير» لعملها المضني دون كلل، وإلى «ريتشارد جود تومسون» لتركيزه الشديد في تحرير المسودات وإعدادها للطباعة، وإلى «كينثيا مارجريت تايلور» لتنقيح التحرير وقراءة ومراجعة الطبعات الأولية، وإلى «تشان سوك بارك» لملحوظاته المفصلة حول مراجعة قوائم الفهارس والمراجع.

حشد كبير أيضا من المشاركين بالحوارات ـ من طلاب، وباحثين، وغيرهم ـ أثروا هذا العمل بتلك الحوارات، منهم «صادق العظم» من دمشق، والأسماء التالية من مصر: مريم شريف، وسلامة أنور، ورشا دسوقي، وداليا صبري ـ والطلاب هنا في دورة دراسة «القتل، التدمير، والخيانة» عن القصص الممثلة. ذلك الصف الدراسي

إبليس (والتي يمكن تتبع أصلها في الغالب حتى شخصية ديابولوس الإغريقية[1]) تعد غير مألوفة في المجمل العام في المجتمعات غير الإسلامية. وهناك إشارة موجزة في سفر رسالة إلى العبرانيين ٦ : ١ تذكر أن الملائكة سجدوا للمسيح[2]. وتبدو القصة الأصلية في إنجيل بارثلوميو و«حياة آدم وحواء» وهو من الأناجيل المشكوك في أصالتها، وكذلك في النصوص الزائفة مثل «كهف الكنوز»[3]. ولا يتطلب الأمر مزيداً من البحث والقراءات في العرف والموروث الإسلامي لنجد أن إبليس يكتسب صفات يمكن أن تذكر القارئ بشخصية «لوسيفر» لميلتون، وهي شخصية رومانتيكية وتراجيدية في آن، أو بشخصية مفيستوفليس لجوته، أو بشخصية بروميثيوس، أو حتى بشخصية يهودا الأسخريوطي في بعض المعالجات والتناولات العاطفية. والمقارنة الأخيرة على وجه التخصيص تستحق وتستأهل مزيدا من البحث.

---

(١) الباحثون من غير المسلمين هم من خلقوا ذلك الارتباط بين الشخصيتين. ارجع إلى بيل، مقدمة، ١١٨، وكارتر، «المفردات الأجنبية»، ١٣٦، وكاتش، «اليهودية والقرآن»، ٣٣، وربين «إبليس»، ووينسينك وجاردن «إبليس» (في موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية)، ٦٦٨ ـ ٦٦٩. أما في التعليقات الإسلامية فإن المصطلح يعدّ في الغالب تنويعة للشكل الرابع من جذر «بلس»، بمعنى يتراوح بين تأنيب الضمير والندم إلى اليأس من الخير «لعدم توقع شيء من رحمة الله». ارجع للطبري ٢٢٧ : ١ (المجلد الأول)، وبتلر، إبليس، ٣٠ ـ ٣٨.

(٢) باتمان، تفسيرات يهودية، فليتشر لويس، «الإنسانية الإلهية»، وباتون «آدم»، شينك «الإبن المكلل»، ستينبرج، «عبادة آدم»، وزويمر «عبادة آدم». لم يذكر باتمان الرواية القرآنية وعن سجود الملائكة لآدم في مناقشته لرسالة إلى العبرانيين ٦ : ١. يبدو أن التفكير السائد بين دارسي العهد الجديد يربط تلك الفقرة أكثر بالمزمور رقم ٨ والمزمور ٧ : ٢ من المدراش المتعلقة بخلق آدم.

(٣) أندرسون وستون، «مقتطفات»، وبدج «سفر كهف الكنوز»، وإليوت «العهد الجديد المحرف»، ٦٥٢ ـ ٦٧٢.

الأولية الأبكر السابقة على ظهور شخصية الشيطان، غير أن بعض الأدب الإسلامي يتناول الاسمين على أنهما مختلفان جدا. تكشفت ذلك الاختلاف، معتمدا على براهين «أون» عن تناول أكثر تعاطفا مع إبليس عن أي تعاطف آخر ظهر تجاه الشيطان، سواء في القرآن أو في أي مصادر أخرى.

الفرق الجوهري بين إبليس والشيطان هو أن الأول شخصية سردية. ومن ثم، فإن تناول شخصية إبليس يمكن تحقيقه بأفضل طريقة من خلال تحليل السرد. باقي هذا الفصل يكشف أدوات السرد، خاصة التناول الذي طوره «وولفجانج آيزر».

ويعد «آيزر» في مقدمة رواد توجهات استجابة القارئ المعاصر للنص في تفسيره للسرد أو السرديات. وهو يؤكد على أن المعنى الأدبي يخلق من التفاعل بين نص ثابت وقارئ ذلك النص. النص يعرف مدى واسعا من المعاني والاحتمالات التفسيرية المرتبطة بالنص ذاته. في انتاج النص، يكون في ذهن الكاتب القارئ الضمني المحتمل، أي مجموعة من الافتراضات والاحتمالات عن مدى معرفة وقدرات ذلك القارئ المحتمل. على أي حال، فإن تلك الاحتمالات لا تصف القارئ الفعلي الحقيقي. القارئ الفعلي يحشد لهدف القراءة كل تجاربه الشخصية، ورؤاه، وتحيزاته، والتزاماته، وخيالاته وتخيلاته. وفي التفاعل بين النص ومدى اتساع تفسيره والقارئ بذخيرته المعرفية وتركيباته العقلية، يتكون ويخلق المعنى. وتتيح لي هذه المقاربة بفحص مدى اتساع المعاني في سرد قصة إبليس في القرآن، وكذلك في بعض الذخائر المعرفية المحتملة التي يخلقها قراءة/ استماع القرآن للقارئ والمستمع الأصلي الأول والمبكر للقرآن إبان تنزيله.

ويثير الفصل الثاني التساؤل عن أسس التحليل السردي على ضوء

السامري في غيبة موسى. هنا نحاول أن نفهم رسالة قصة إبليس بإمعان النظر والتفكير للقصة المهيمنة على السورة، مؤمنين وموقنين بأن إدراج قصة إبليس في السورة قد صمم ليضيف إلى رسالة مجمل السورة. تؤكد قصة موسى على قصور القدرات الفردية البشرية ولكنها تظهر أنه نجح بفضل عين الله التي توجهه ورعاية الله له. قصة إبليس في السورة تضيف إلى هذه الفكرة الرئيسة للسورة بإظهار قصور قدرة إبليس عن اتباع أمر الله.

ويتناول الفصل الخامس تركيبا بنائيا مماثلا في سورة الكهف والتي تحتوي بدورها على سرد موجز لقصة إبليس، من خلال آية أطول قليلا عن إبليس من تلك الآية الواردة في سورة طه. وتحتوي سورة الكهف على عدة قصص مطولة: قصة أصحاب الكهف، وقصة موسى والخضر، وقصة ذي القرنين، ومثل رجلين وجنَّتيهما. وتحتوي تلك القصص على فكرة عامة واحدة طبقتها بعد ذلك على قصة إبليس ذاتها الواردة بالسورة. وهنا كان قصدي أن أفحص كل ما ورد بسورة الكهف من سرد على ضوء ذخيرة القارئ الضمني المعرفية. وحيث تذكر الآية أن إبليس من الجن[1]، فبإمكاننا أن نسأل ما الذي كان يعنيه ذلك لمختلف مجتمعات قراء النص. ليس بإمكاننا أن نعرف ما الذي يعنيه المصطلح لمن أبلغ الآيات للبشر، ولكننا نستطيع أن نجري مسحا، بمختلف الوسائل، للمفاهيم المصاحبة لفكرة الجن في ذلك العصر الذي نزلت به الآية وننسبه لتفسير فقرة إبليس الواردة بالسورة.

في الفصل السادس نصل إلى سرد أطول لقصة إبليس في سورة الحجر. وهنا يجد المرء الفرصة ليبحث بالتفصيل الديناميكيات

(١) في ٥٠: ١٨ ومذكورة ضمنا في ٢٧: ١٥.

والتسبب في طرده من الجنة فتلي قصة جدل إبليس مع الله. دور إبليس ذاته في السرد الأطول دور صغير، كما أن قصته لا تلقى إلا قليلا من الاهتمام، غير أنه دور مهم في ذلك السرد الأطول.

الخلاصة

تتوصل هذه الدراسة إلى استنتاجين. فمن جهة، حاولت التعرف على قيمة استجابة القارئ قصصيا كوسيلة لتحليل القصص في القرآن، خاصة تلك القصص التي تتكرر كثيرا في مواضع مختلفة وأشكال وصور مختلفة. في الفصلين الأولين، وصفت هذه المقاربة ودافعت عنها. وتلخص نتيجة واحدة نتائج هذا التطبيق.

النتيجة الثانية تتعلق بفكرة طبيعة الشر ومدى التفسيرات التي يتيحها القرآن. وبعد بعض التعليقات عن الرؤية الدينية للتراجيديا المعتمدة على تحليلي لقصة إبليس، وانتقلت إلى تحليل أربعة أعمال أدبية حديثة: قصيدة، وروايتين، وقصة قصيرة ـ للتعرف على أن مدى التفسيرات التي تسمح بها مختلف الإحالات في القرآن عن قصة إبليس تشمل شخصية إبليس المأساوية. وأنا أرى هنا أن تنوع التفاسير واختلافها عن إبليس الموجود في تلك الأعمال الأدبية الحديثة مظلل بظلال تنوع القصة القرآنية ذاتها. لا يسرد القرآن قصة بسيطةِ عن إبليس ولكنه ينسج سرداً مركباً وموحياً يسمح بمدى متنوع من اختلاف وتشعب التفسيرات. ووجد المسلمون عبر العصور في نطاق ذلك المدى المتنوع الفرصة لاكتشاف مختلف الفروق الدقيقة لشرعية المشكلة الأزلية لشرعية الوجود الإلهي والعدالة الإلهية. لا يسمح القرآن فقط بذلك الاستكشاف والحض عليه، بل يستدعيه ويحث عليه.

حل على العالم بخطيئة آدم. أما في الإسلام، فسقطة آدم أو خطيئته الأولى تعد ببساطة مثالا على عدم عصمة البشر، لا مصدرا للشر. النتيجة المباشرة لتلك الفكرة أن الإسلام يرفض الفكرة المسيحية الأوغسطية عن الشر بكونه غياب الأعمال الخيرة وعدم انتشار الخير. ويرفض الإسلام أيضا فكرة أن الأشياء خيرة وشريرة في ذاتها وأن التحليل والتفكير البشري يمكن له أن يتبين كل وجه من تلك الوجوه. وكانت وجهة النظر تلك «خطأ» المعتزلة الذي وقعوا فيه، والذي رفضه في بدايات القرن العاشر أبو الحسن الأشعري من بين آخرين[1]. وقد رأى أن الأشياء تعد خيرة أو شريرة لأن الله أباحها أو حرَّمها لأسباب إلهية نجهلها. وهذا المفهوم هو المفهوم السائد في الإسلام السني منذ القرن العاشر[2].

المبدأ الثالث الذي تعرف عليه «فون جرونبوم» هو أن هناك توترا في الإسلام بين المسؤولية الفردية عن الأفعال والسلوك الفردي والحس الجمعي بالإثم. فالخطايا في مجتمع، على الرغم من أنها تنسب وتعزى في الآخرة للفرد الذي سيقف بمفرده وحيدا أمام ملائكة الحساب ليحاسب على خطاياه، إلا أن لإثم الفرد تأثيراً على المجتمع ككل. أحد تعريفات الشر، كـ «ذلك الفعل الذي يستأهل ويستحق اللوم»، يفترض أنه يتضمن تعريفا اجتماعيا.

المبدأ الرابع الذي يؤكد عليه «فون جرونبوم» هو الاعتقاد المطلق بأن المصير مقدر سلفا والإيمان بالجبرية وبالقضاء والقدر. لا يخجل

(١) في توصله لذلك الحكم، لا يستند «فون جرونبوم» إلى إجماع إسلامي، ولكن على ما يذهب إليه مذهب الأشاعرة، الذي ساد لدى السنة. فالمسلمون الشيعة على سبيل المثال، يضعون أسسا أكثر عقلانية ومنطقية لطبيعة الشر، فهم أقرب لمفاهيم المعتزلة.

(٢) وات، «فترة التكوين»، صفحات ٢٣٨ ـ ٢٤٢.

جوانب الطبيعة البشرية والتي تجعل من عملية الخضوع لله عملا يتطلب جهدا كبيرا للثبات على هذا المبدأ والتمسك به. في سياق هذا الجهد المطلوب، تبدو شخصية إبليس في بعض روايات قصته العكس الذي يتناقض بوضوح مع التوجه السابق: أي في صورته الأولية السابقة لصورة الشيطان. ولكن، كما يستنتج «أون»، فإن شخصية إبليس أكثر تعقيدا من ذلك إلى حد بعيد، إلى درجة أن إبليس أحيانا يبدو مساعدا ومعاونا في الجهد المبذول الهادف للتمسك بالإيمان والصلاح. وبينما الشيطان يبدو على الدوام خصِما وغريما للبشر ويقف في جانب الشر، فإن لشخصية إبليس أبعاداً متعددة كثيرة. فإبليس يظهر في صور صوفية كثيرة، وكما سأورد فيما يلي، يظهر في سياقات أخرى كثيرة ومختلفة، مثل شخصية ديناميكية تتطور على مدى قصة أو رواية، لا مجرد ممثل يقدم فقط دورا شريرا لا يتطور كالشيطان.

قصة إبليس في القرآن قصة قصيرة للغاية. تتكون من خلال سبع سور أو روايات للقصة في القرآن والتي سوف نناقشها جميعا ويمكن قراءتها على النحو التالي: يبلغ الله ملائكته أنه سوف يخلق بشرا من «حمأ مسنون»، أي من طين نتن، وخشى الملائكة من أن البشر الذين سيخلقهم الله قد يفسدون في الأرض. وطمأنهم الله، ثم شكل آدم ونفخ فيه من روحه الإلهية. ثم أمر الملائكة أن يسجدوا لآدم، فسجدت الملائكة وانصاعت لأمر الله، إلا إبليس، وهو من الجن، رفض السجود لآدم. قال إبليس في اعتراضه: «أنا أفضل منه خلقا، خلقتني من نار، وخلقته من حمأ مسنون». فطرد الله إبليس من مملكة السماء، ونبذه، ولكن إبليس قبل أن يغادر مملكة السماء، طلب من

= إحساس، أو من حقيقة هيمنة الله على ذلك الجانب من الطبيعة البشرية. أنظر أيضا تفسير محمد: «تفسير الفطرة البشرية»، ١٢٩ ـ ١٥١.

إليه، أن أصير في أجوافكم حتى يكون لديّ وسيلة أتمكن بها من الوصول إلى داخل البشر! لقد أصبح صدر الإنسان مسكني، لقد حققت هدفي»[1].

هنا نجد أن إبليس يسعى للتوحد مع الروح البشرية، وهي رؤية تقترب كثيرا من إدراك طبيعة، إن لم يكن أصل، الضعف والعجز الإنساني، ربما الضعف البشري الذي طالما أشار إليه القرآن (كما في سورة النساء، آية ٢٨: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا﴾). غير أن الصوفيين لا يؤمنون جميعا بشكل موحد بأن النفس البشرية يمكن التعرف عليها على أنها قرينة لإبليس. النفس البشرية في الغالب هي أداة إبليس، فهي حلبة وساحة صراع الضعف البشري.

في تسجيلات صوفية أخرى، يمثل إبليس ميولا بشرية محددة، مثل خطر الغرور والتكبر والزهو والغطرسة والخيلاء والتعالي الذي يعطل ويتلف الرؤية الحقة الصائبة. إبليس هو «الأعور».

أرى في كل وجه قمرا بديعا مدهشا حين ترى البدايات عليك أن ترى النهايات حتى لا تصبح أعورَ كإبليس يرى نصفا، ولا يرى النصف الآخر، مثل بعض المعاقين.

رأى طين آدم، ولكنه لم ير إيمانه، رأى هذا العالم فيه، ولكن عينه الدنيوية الأخرى لا يرى بها شيئا[2].

أي انجذاب للحياة الدنيا ومتعها يتحول لفرصة سانحة لإبليس، حيث إن إبليس سيد العالم الدنيوي كما تبرز القصة التالية ذلك

---

(١) تذكرة العطار، ٥٢٩ ـ ٥٣١، ومقتبسه لدى أون في «مأساة إبليس وخلاص الإنسان»، ٦٣.

(٢) جلال الدين الرومي: «المثنوي»، نقلها عنه «أون» في «مأساة الشيطان وخلاص البشر»، ٩٠.

الآن «خلال الفترة القصيرة التي أبعدني فيها عن ملكوت السماء وعن رحابه، ظلت عيناي ترنوان إلى بهاء وجهه»، وأقر إبليس بحسده لآدم ولكنه تعلل بأن ذلك الحسد ينبعث من حب. ورد معاوية عليه بأنه منذ أن ارتكب تلك الخطيئة، أي عدم إطاعة إبليس لأمر الله بالسجود لآدم، كمن إبليس لآلاف البشر وأوقعهم في أحابيله، وذكر أمثلة كثيرة من التاريخ. ورد إبليس بأنه يقوم بدور المحك ووسيلة الاختبار التي تكشف الحقيقي من الزائف: «أنا أعمل كمرشد لله، أخدع وأراوغ الأغصان الجافة من البشر». ولكن معاوية يظل يصرفه ويشكو إلى الله من زيارة إبليس الليلية تلك. وفي النهاية يعترف إبليس بأنه كان يحث معاوية على أداء الصلاة حتى لا يشعر معاوية بالندم والكرب والمعاناة لو فاتته الصلاة وسوف يكون ذلك الندم والتوبة أعلى قيمة عند الله من أداء الصلاة ذاتها. وعلى الرغم من افتضاح أمر إبليس كشخصية مخادعة، فإن المضمون الواضح من الحكاية يغلف إبليس بشكل من أشكال التعاطف المأساوي. وكما يستنتج «أون»، يبدو معاوية كشخصية عادية متصلبة، بينما يبدو إبليس عاطفيا، وحيويا، وفاتنا وساحرا وممتعا[1].

وفي حين نجد أن عداء إبليس للبشر جلي وواضح، نجد أيضا في تلك الحكاية وفي نصوص أخرى غيرها، حبه الثابت والأزلي لله. وبشكل ما، نجد أن إبليس يمثل شكلا شائها ولكنه مثير للإعجاب من إخلاصه لله. في هذا الإخلاص، يظل إبليس آملا في رحمة الله:

قلبي يمتلئ ببهائه

أنا المعترف بوحدانيته

غير أنه وبدون سبب، على الرغم من إخلاصي وتفاني

---

(١) أون، «مأساة الشيطان وخلاص الإنسان».

وهنا نجد أن إبليس موحد لله بلا حدود، وهو لا ينحني لأحد سواه، حتى لو كان قراره برفض السجود لآدم يعني عصيان الله. هو يعصى أمر الله أن يسجد لآدم بسبب طاعته لله ولن يسجد لغيره. هو أيضا ذلك الذي اقترب من «السر»، وربما المفتاح الكلي «المجرد»، للعبادة والتقوى. لم يقدم الحلاج إبليس في طواسينه كتقي نقي، فالتركيبة الشريرة متوفرة وموجودة أيضا في طواسينه، ولم يحاول الحلاج أن يقدم مصالحة بين الشخصية الخيرة والشخصية الشريرة لإبليس.

ومن الأدلة التي جمعها «أون»، يتضح أن إبليس شخصية شديدة التعقيد والتركيب. ويقف إبليس هنا في مقارنة مع الشيطان، والذي لم يصور أبدا في أي نص سماوي أو بشري (طبقا لمعلوماتي ومعرفتي) بأي قدر من التعاطف. وحتى نكون متأكدين وواثقين، نجد في تدوينات كثيرة أن اسمي «إبليس» و«الشيطان» يستعملان بالتناوب كمترادفين لشيء واحد، غير أن بإمكاننا أن نتبين أن هناك اختلافا كبيرا بين الاسمين. إبليس بصفة مبدئية شخصية حكايات، مجاله ومملكته في القصص المروية. وغالبا ما يظهر الشيطان أيضا في القصص ولكنه لا يشكل في تلك القصص دورا مركزيا ولا محوريا. ويثير ذلك التباين مسألة هامة ستصبح مفتاحا في هذه الدراسة. فقد قدم إبليس في قصة مقابلته لمعاوية، وفي حكايات وأساطير أخرى كثيرة، في هيئة وصورة الراوي، كرمز. ويقتفي ذلك بشكل طبيعي أثر الصورة المقدمة في القرآن، حيث يسرد القرآن قصته، لا مرة واحدة بل سبع مرات، وكل قصة مقدمة في شكل يختلف إلى حد ما[1].

---

(١) ذكرت تعبير «قصة» هنا للإشارة إلى العقدة الرئيسة، كما استعملت «حاكي» أو «راو» للإشارة إلى السرد المحدد والمعين أو الإحالة إلى حبكة الرواية. ومن=

كلبا أو ماكينة أو شخصا. وحين يستثمر الممثل بصفات إنسانية مميزة، يصبح شخصية. الكلبة لاسي التي تظهر بهذا الاسم في عروض تلفزيونية، تقترب كثيرا من أن تكون شخصية، بينما كثير من البشر في تلك العروض ذاتها ليسوا ببساطة سوى ممثلين.

يظهر إبليس علامات كونه شخصية متعددة المكونات في قصص جلال الدين الرومي في قصة مواجهة إبليس لمعاوية. في تلك الحكاية، يعد معاوية ممثلا، أي ذلك الذي يمثل، باستمرار ودون تطور، دور مقاومة إبليس. أما إبليس ذاته في تلك الحكاية، فإنه يجذب محور وجوهر الحكاية لذاته ويظهر أبعادا متعددة للشخصية ـ من عاطفة، وكرب، وفرح، وبهجة، ومهارة، وترو وتحسب للعواقب، وندم. وبتلك الأحوال المتعددة والمتفاوتة يبدو أكثر إنسانية من الخليفة معاوية ذاته، مما يفسر لماذا ننجذب أكثر إلى شخصيته، حيث إننا نحن البشر الفانون يمكن لنا أن نتعاطف بمثل ذلك التعاطف والخبرات الإنسانية. العنصر الأساسي في السرد يعتمد على تطور ونمو المواقف عبر مختلف الوسائل، والأوصاف، والمقابلات واللقاءات والمواجهات، وأيضا، كما سنرى لاحقا، فإن إبليس يظهر مثل ذلك التطور في المواقف حتى في النصوص القرآنية.

الطريقة الثانية لوصف الفروق بين إبليس والشيطان هي في أنهما يميزان ويعبران عن شكلين مختلفين ومستقلين من ألوان وأشكال الخطاب والحديث عن الشر. تلك الأحاديث ليست متناقضة بقدر ما هي متممة وتكميلية. خطاب الشيطان يحدد مصدر الشر بكونه خارج الفرد. وبمصطلحات سوف نشرحها بتفصيل أكثر فيما يلي من الكتاب، فإن شخصية الشيطان تبزغ بصفة أولية من أسطورة الصراع في منطقة الشرق الأدنى القديم التي تم فيها ترميز الخير والشر، بل تم تجسيدهما، في أشكال وشخصيات متناقضة تناقضا أبديا. وفي حالة

وأن إبليس يمكن أن يمثل ذلك الضعف، أو العيب والنقص المأساوي. وهنا يكمن موضع النضال البشري.

كذلك من الأبعاد السردية لإبليس تلك التي تجعل منه موضعا لدورات كلية كاملة من القصص والأساطير. وكما يعرف متابعو أفلام حرب النجوم ـ أو أي سرد آخر ـ فإن القصص يمكن التمدد والتوسع فيها. من تداعيات وعودة لأحداث الماضي، والتوسع أيضا في الشخصيات الثانوية واستكشاف حبكات ثانوية للسرد، وهو ما يجعل من ذلك ممكنا بلا نهاية ولا حدود.

هذه الدراسة سوف تقوم باستكشاف تحولات وتقلبات شخصية إبليس. الطرق والوسائل التي تطورت بها شخصية إبليس لا تدل ولا تشير إلى عدم يقين حول هوية إبليس بقدر ما هي جهد خلاق لاكتشاف المعنى في شخصية إبليس. وهي أيضا، كما أعتقد، محاولة دينية للاشتباك والصراع مع طبيعة الشر. يظهر لنا الشيطان الشر في تعارض قاس مع الخير. ثبات هذا التعارض لا يتيح للشيطان المشاركة ولا المساهمة في السرد والحوار إلا كنقطة ثابتة لا تتبدل ولا تتحول في الدراما البشرية. غير أن إبليس، يساهم ويشارك بانتظام في السرد كشخصية محورية ومركزية بذاته مباشرة، لا كتابع وظل لشخصية أخرى.

المحورين التوأمين في هذا الكتاب إذا، هما استكشاف الشخصية المأساوية التراجيدية لإبليس في القرآن والنصوص المروية كنسق بحيث يتحقق ذلك الاستكشاف. ولإعداد الساحة وخشبة المسرح، علينا أولا أن نعرف المصطلحات التي سنستعملها تعريفا دقيقا. فما الذي نعنيه بالشخصية المأساوية، وما هو التركيب البنائي للسرد المروي؟

يشير إليها بأنها «حتمية». يخسر البطل المواجهة ولكنه يكسب في مضمار عظمة الروح[1]. أما «هنري ألونزو مايرز» فيركز على العدل، والذي لا يمكن أن نجده في نهاية المطاف إلا كفضيلة من الفضائل لدى الفرد في خضم عالم يسوده الظلم[2]. وأخيرا، يصف «أوسكار مانديل» في كتابه «تعريف التراجيديا» ما تتسم به التراجيديا:

يعد العمل الفني تراجيديا لو قدم الدليل على وجود الموقف التالي:

بطل الرواية الذي يستحوذ على صميم إرادتنا الخيرة ويرغم مجبرا في عالم معين بالعمد، أو يسلك سلوكا بجدية بالغة وعظمة، وتحت وطأة تلك الغرضية والعمدية في ذات ذلك العالم المحدد، أن يتلقى بالضرورة والحتمية آلاما بدنية وروحية شديدة لا يمكن تجنبها[3].

وتضع المجموعة الثالثة من النظريات البطل التراجيدي في نطاق علاقة ديناميكية في بناء ميتافزيقي. ويركز «ريتشارد سيوول» على موقف الإنسانية في مواجهة اللا إنساني، اللا مبالي، بل وحتى في مواجهة كون وعالم ووجود معادي. وهو يقتبس من «بول تيليتش» قوله: «تجمع التراجيديا بين الشعور بالذنب والحتمية واستجابة البطل لا تنحني ولا تلين أمام الخطر المميت ولا يهين نفسه بالوقوع كليا في ذل الإثم والذنب، بل يصر على فعله وسلوكه ليجد عن طريق التجربة والخبرة حقيقة طبيعته الشخصية وطبيعة البشر»[4].

الأبطال التراجيديون ـ أمثال أنتيجون، وأوديب، وهاملت ـ يتسمون جميعا بطبيعة متمردة. وهم يجاهدون ويناضلون ضد مؤامرات

(١) المصدر السابق، ٨٩.
(٢) المصدر السابق، ٩٣.
(٣) مقتبس في بالمر «التراجيديا»، ٩٩ (بحروف مائلة في المصدر).
(٤) سيوول، «رؤية في التراجيديا»، ٧٢.

يرى «ألبير كامي» التراجيديا على أنها انبثقت وظهرت ونبعت أثناء النقلات الحضارية للبشر مثل حضارة اليونان في عصر «بيركليس» أو أوروبا في عصر «إليزابيث»، حين يؤدي ازدياد الفردية إلى تحديات للنظام الديني المقبول والمعمول به كنظام للوجود:

تحدث التراجيديا حين يقوم الإنسان، بكل كبرياء... بالدخول في صراع مع النظام الإلهي، ممثلا في الإله ذاته أو ما يمثله أو يجسده في المجتمع. وكلما كان تمرده مبررا، وكلما كان النظام الإلهي حتميا، كلما عظمت التراجيديا التي تنبثق من ذلك الصراع.... البطل يتمرد ويثور ويرفض النظام الذي يقهره، بينما القدرة الإلهية، باضطهادها له، تؤكد نفسها بذات القدر الذي ترفض به[١].

ويلاحظ «كامي» أنه: «إن لم يكن من الممكن مساءلة النظام الإلهي ولا يتبق إلا الاعتراف بالخطايا وإعلان التوبة، فليس هناك تراجيديا إذن»[٢]. أولئك الذين يتساءلون يقفون وحيدون دائما وبمفردهم، لأنهم خرجوا على إجماع المجتمع، غير هيابين لا من السماء وحدها ولكنهم أيضا غير هيابين من معايير المجتمع الذي يعيشون بين ظهرانيه. أنهم فخورون، مستقلون، ومتفردون.

حين يعتبر أحد أن الرب مطلق السيادة، وأن واجب كل المخلوقات ينحصر في أنه ليس عليها إلا الخضوع، لا يمكن أن توجد تراجيديا. في مثل هذا الكون والوجود، يمكن أن يوجد الشيطان لا إبليس، يمكن أن يوجد تمرد ولكن لا يمكن أن يوجد تمرد مبرر. يصبح إبليس شخصية تراجيدية بمجرد أن ننسب له أو

---

(١) كامي، «محاضرة»، ١٨٢.

(٢) المصدر السابق.

الله في هذا الموقف يبدو وكأنه يتخذ موقفا لا يتسم بالعدل ولا يتصف بالإنصاف. وبكل صواب، وباسم العدالة، وجد إبليس نفسه مرغما على عصيان العادل الذي لا يعدل حسب منطق إبليس.

استعمال الإسلام للمحاجاة العقلانية والمنطقية (القياس) موضع جدل وخلاف. فمحمد بن إدريس الشافعي، وهو كاتب من القرن الثامن، يدافع عن القياس بصفته الأساس الذي بنيت عليه الشريعة الإسلامية[1]. أما الطبري، الذي جاء بعده بقرن، فقد كتب أن إبليس كان أول من استعمل القياس، وأن ذلك كان خطأه[2]. وابن كثير الذي سجل آراءه في القرن الرابع عشر، عكست كتاباته أيضا ذلك اللوم[3]. استعمال إبليس للقياس مدان في أغلب ما ذكر عنه في كل التفاسير القرآنية. غير أن القياس كأداة شرعية بنيت عليه الشريعة الإسلامية يلقى دعما واسعا بالرغم من عدم الإجماع عليه[4]. وكما يفهم من الشافعي رغم ذلك، فإن القياس تابع بصفة مطلقة للتجلي الإلهي (والمعني هنا بالتجلي القرآني)[5]. أما في حالة إبليس على وجه التحديد، فقياسه أحد التجليات المطعون عليها.

وبالمثل، رأينا فيما تقدم من هذا الفصل في وصف جلال الدين الرومي لمواجهة إبليس ومعاوية، أن إبليس كان مدانا من الله ـ بسبب فكره دون سبب آخر ـ ولكنه ظل رغم ذلك من أكثر المحبين لله. فهو الخادم الوفي لله، والله يميز عباده المخلصين عن عباده غير

---

(١) مجيد قدوري، «رسالة»، ٢٨٨ ـ ٢٩٤.

(٢) الطبري، «جامع البيان»، الجزء ٨، ١٣٠ ـ ١٣١، (المجلد ٥).

(٣) ابن كثير، «التفسير» ٢، ٢٨٤.

(٤) كمالي، «الفقه الإسلامي» ١٩٧ ـ ٢٢٨، ويس، «البحث عن شريعة الله»، ٥٥١ ـ ٦٦٤.

(٥) حلاق، «الشريعة الإسلامية»، ١١٣ ـ ١١٩.

والتفسيرات التي تقدم وتشكل بالضرورة والحتم إبداعا في نشاط أو فعل السرد[1]. اعتمد «ليدر» على توسع «وولفجانج آيزر» المفيد عن المقارنة النمطية بين الحقيقي والمتخيل مقابل ثلاثية الحقيقي، والخيالي، والمتخيل. الخيالي هو مكان التقاء الحقيقي والمتخيل. والمثال على ذلك الحكاية الرمزية، قصة متخيلة تستخدم لوصف الحقيقي الواقعي. مثال آخر، هو ذلك المثال الذي يستكشف العمق الذي استخدمه آيزر، وهو بناء فلسفي يقوم فيه المفكر بتصميم أنماط تخيلية من المنطق والفكر لوصف طبيعة الواقعي والحقيقي.

هذا التوكيد على الطبيعة التخيلية للسرد تم التوصل إليها عبر التطور المعقد والمركب للفكر عن طبيعة اللغة، والتفسير، بل وحتى عبر عملية التفكير ذاتها، بادئا ربما بـ «فريدريك نيتشه»، أو بـ «مارتن هيدجر» الذي يذهب بآرائه عكس وضد وجود معرفة تاريخية موضوعية. المفسرون والمفسر مشروطان بالتماثل بموضعهما الزمني والمكاني، واللغة هي الوسيلة التي يسعى من خلالها الأفراد، مشروطين ومحكومين بمكانهم من التاريخ، لفهم الحاضر والمستقبل. ويضيف تلميذ هيدجر، «هانز ـ جورج جادامر»، أن اللغة في حد ذاتها تشكل وتصيغ التفكير، في أنها تجعل منه ممكنا كما تحد من احتمالاته. فالعالم لغوي بطبيعته. أما «جادامر» فهو لا يؤمن بأن اللغة تحد من الفكر على الإطلاق، إلا أن الأصح من وجهة نظره أن اللغة تعد عاملا وسيطا في التواصل والتوافق في هذا العالم، أي التفاعل بين البشر، وتحدد العلاقة بين البشر والوجود.

وكوسيلة للتعبير، يصف الراوي أو يعكس فكره بطريقتين أو وسيلتين. الأولى، أنها تمثل نشاط البشر في الحياة، أو أنها تفسير

---

(١) وايت، «مدارات الحديث».

بالنص ذاته. ومن وجهة نظر «فيش»، فإن القارئ هو من يصنع المعنى. النص ذاته لا يعني إلا القليل، «موضوعية النص ليست إلا توهما، علاوة على ذلك، فإنه توهم خطير لأنه مقنع ماديا. التوهم هو أحد عناصر الكفاية الذاتية والاكتمال»[١]. وفي موضع آخر يفصل «فيش» ذلك ببراعة ودقة أكبر مسجلا:

[المعاني] لا توجد ببراءة في العالم، فهي بذاتها تتكون نتيجة فعل تفسيري.

والحقائق التي يشير إليها المرء ما زالت موجودة هناك (بمعنى لا يكون مواساة للموضوعي) ولكن فقط كنتاج مترتب على نمط ونموذج تفسيري (فهي من صنع الإنسان) الذي يستدعيها إلى الوجود ويبث فيها حياة. وهكذا تعكس العلاقة بين التفسير والنص:

الاستراتيجيات التفسيرية لا توضع موضع التنفيذ بعد القراءة، فهي شكل وهيئة القراءة، ولأنها شكل وهيئة القراءة، فإنها تعطي النصوص هيئاتها وأشكالها ، وتجعل النصوص تنبثق منها، على عكس ما يفترض عادة[٢].

هكذا يذهب رأي «ستانلي فيش». أما في نظرية «آيزر» الأكثر توازنا، فنجد أن التركيز ينصب على كل من والقارئ والنص معا. القارئ يفسر، ولكن النص يشكل ويرشد ويوجه ذلك التفسير عبر ائتلاف من خطة محددة وحالات. والنتيجة استجابة جمالية أو تحقق، وهو تحقق فردي لكل قارئ، ولكنه مشروط بالنص العام.

ومن المفيد هنا أن نفصل ونميز بين النص والعمل الأدبي. فالعمل الأدبي له بعدان ـ قطبان. فالمؤلف الذي يكتب نصا إنما يمثل

---

(١) فيش، «الثقافة في القارئ»، ٨٢.

(٢) فيش، «النص»، ١٣.

وتركيب النص، فهو كتركيب وبنية لا يمكن التعرف عليه على أنه أي قارئ فعلي وحقيقي.

من المتعارف عليه بوجه عام أن النصوص الأدبية تتحقق وجوديا وفعليا بقراءتها، وهذا بدوره يعني أن النصوص لابد أن تتضمن مسبقا حالات ومواصفات معينة من الإدراك الذي يسمح لمعاني النصوص أن يتم تمثلها في العقل الاستجابي للمتلقي. مفهوم القارئ الضمني طبقا لذلك هو بنية نصية تفترض سلفا استجابة المتلقي بدون تعريفه بالضرورة: هذا المفهوم يركب ويبني سلفا الدور الذي سوف يفترض من قبل كل متلق، ويصدق هذا حتى لو أظهرت النصوص إراديا أنها تتجاهل متلقيها المحتمل أو تستبعده بقصد وتعمد. وهكذا فإن مفهوم القارئ الضمني يشير إلى شبكة من البنى التي تثير الاستجابات، والتي تحث القارئ لأن يدرك ويستوعب النص(١).

لدى القارئ أيضا ذخيرته المعرفية. وهي ذخيرة معرفية تختلف بالطبع من قارئ لآخر. جانب من متانة وصمود وتحمل النص عبر الزمن هو الدرجة التي يمكنه فيها أن يستوعب، أو يخاطب، نوعية عريضة متباينة من ذخائر القراء المعرفية المتفاوتة. لو تطلب القرآن أن تكون بيئة محمد معروفة ومفهومة ضمن الذخيرة المعرفية للبشر، فسوف يبدو أقل جاذبية لأناس آخرين من غير المعاصرين لمحمد ولن يلقى جاذبية من معاصرينا الحاليين من غير العرب. ولكن كل قارئ لديه ذخيرة من التوقعات، والمميزات والمواصفات الثقافية، والوعي الأدبي، والتجربة والخبرة الشخصية في القراءة، وما زال بإمكان القرآن أن يستوعبهم جميعا رغم تفاوت ذخائرهم المعرفية.

في الفصل الخامس سوف نتحرى معنى اسم «جن» الوارد في

---

(١) آيزر، «عملية القراءة»، ٣٤.

ليس خطأ، ولا هو موضوع خداع، بل هو بالأحرى التساؤل عن كيف وماذا نرى. وظيفة الفن هي مساعدتنا على أن نشكل ما نرى، وأن يعيننا على «فهم» الواقع الذي نمارس فيه حياتنا. وبأحداث كثيرة سابقة معقدة ومركبة وتبعات ترتبت عليها، نجد أن إدراك آيزر «للمتخيل» يتوافق مع ذلك الفهم على كثير من الأصعدة[1].

هذه المناقشة وهذا الشرح والتفسير يتضح بجلاء ونحن نتحرى ونستكشف الفرق بين إبليس كشخصية سابقة على ظهور الشيطان (أو إبليس في شكله الشيطاني)، وإبليس في بعده التراجيدي المأساوي ـ أو ما أطلق عليه الشكل الإبليسي. إبليس الشيطاني يقترن بتوجيه الخطاب القرآني التحذيري والوعظي والإرشادي، مع مدى قرائي ـ وهو المدى التفسيري المتاح للقارئ ـ محدود وضيق في آفاقه التفسيرية. أما شخصية إبليس، بأبعادها المأساوية، فإنها أقل تحديدا في النصوص القرآنية ويمكننا القول إنها «مفتوحة لتنوع التفسير» ـ والتي تدعو القارئ بل وتتطلب منه مشاركة أكبر في تكوين المعنى من جانبه. ونجد أنفسنا أحرارا في التجول بين احتمالات التفسير والمعنى الذي سوف يتكون من خلال ذخيرتنا الشخصية المكونة من خبراتنا وتجاربنا. سوف تتاح لنا الفرصة لتفحص ذلك تفصيليا في سياق الآيات القرآنية ذاتها المتعلقة بإبليس.

وجهة نظر التجوال تحفز رغبة لخلق تماسك واتساق وأن نحيل المنظور الفسيفسائي الوزع بين سبع سور قرآنية إلى نوع من الترابط والتركيب المتماسك[2]. وهي عملية مستديمة لا تتوقف بذات القدر

---

(١) منقولة من كرايجر، «المتخيل»، ١٣٥.

(٢) آيزر، «عملية القراءة»، ١١٣ ـ ١٢٥.

القارئ يتكون ويتشكل من ذخيرة القارئ ذاته المعرفية. كل قراءة تختلف عن غيرها من قراءات. ومعنى ومغزى الحكاية أيضا يختلف، حيث إن المعنى يتكون ويتشكل بقدر الفجوات والفراغات الموجودة بالنص ـ كل ما هو غائب ـ بقدر ما يتشكل أيضا بالنص ذاته.

ليست الفجوات والفراغات فقط التي تشكل أدوات للنص ولكن النفي أيضا يظهر كأداة من أدوات القص، حيث ما قد نتوقع أن يكون صحيحا يتم نفيه. وقد ترفض معاييرنا وقد تنتهك قيمنا. وقد نتبين أن ما نعتقده ونؤمن به ليس إلا زيفا وغير صحيح، وما نفهمه على أنه زائف قد نتبين أنه صحيح.

ولكي نشارك في عملية القراءة فإن الأمر يتطلب منا قبول معايير القصة أو الحكاية وأن نساير منطق وسياق القصة. وهكذا، وعلى الرغم من أننا قد لا نؤمن بوجود الجن، فلأجل غرض القصة علينا أن ندخل في عالم حيث لا يوجد جن فقط بل جن يتلو القرآن على بعضه بعضا (سورة الجن، ١ ـ ١٣). قد يحتاج القارئ أيضا أن يتخيل لا فقط ما هو بين عناصر القصة ولكن أيضا ما يكمن خلف القصة ـ أي الواقع الذي يشكل خلفيتها الخاصة.

القوة الانتقالية للقراءة تكمن في النشاط المتعدد الأوجه من الاستجابات للفراغات، والفجوات، والنفي. والقارئ لا يعتمد فقط على ذخيرته الخاصة ليساهم ويشارك في إجراء عملية التماسك في القصة، بل أيضا يسقط ويلغي افتراضات معينة مسبقة، وتوقعات، وخبرات وتجارب، لقبول المواصفات والشروط التي يضعها النص. باختصار، القارئ يلغي ذاته ويصبح شخصا أو شيئا آخر. العالم المعروف للقارئ يستسلم ليدخل عالما جديدا مؤطر بالنص وأدواته. وبالسماح للقارئ أن يقحم ذخيرته المعرفية معروفة في الفراغات والفجوات، وبذلك يصبح النص جذابا ومغريا. وبالطلب من القراء أن

وملون، إن لم يكن محملا بأبعاد داكنة معتمة. القرآن يعلم ذلك ويدركه ويظهر ذلك في حكاياته السبع عن إبليس. وبافتراض أن الأنثروبولوجيا تعكس الدين، فما نستنتجه عن طبيعة الخير والشر في العالم ينطق بقدر كبير عن طبيعة الله.

في هذا الفصل بحثنا واستكشفنا الطبيعة العامة للسرد كنوع أدبي خاص يفرض متطلباته الخاصة على القارئ. في الفصل التالي نتساءل إن كان القرآن ذاته سوف يتيح مثل ذلك الفهم للسرد وفعل القراءة/ الاستماع كما عرضناه في هذا الفصل. كيف يمكن للمرء أن يساند ـ إما بأدلة القرآن الخاصة الداخلية، أو عدا ذلك، على أسس من فهم المسلم للقرآن ـ مقاربة استجابة القارئ للنص القرآني؟

المفسرين، مثل الطبري وابن كثير على وجه التحديد، يولون بعض الاهتمام للإسرائيليات (وهي القصص المستمدة من المصادر الدينية اليهودية والمسيحية) ولكن ليس للطبيعة القصصية للسرد القرآني ذاته. تواريخ الطبري، وابن كثير، والدياربكري، وأيضا أدب قصص الأنبياء، تضاف كلها أيضا لبند قصص إبليس. فهل تعد تلك الأعمال تفسيرات؟ لو امتد خط رابط بين سرد القصص القرآنية إلى سرد القصص التي كتبت بعد أو فيما تلا تنزيل القرآن، وكلها تتعلق أو مرتبطة، بطريقة أو بأخرى، بقصة قرآنية بالضرورة، إذن لأي مدى تكون تفاصيل القصة فاعلة كتفسير أو كاكتشاف لمعنى قرآني ـ لا بالكاد بأي معنى ولكن بمعنى قرآني؟ وبطريقة أخرى، متى يسرد الله القصص، ثم يوسع البشر من مجال ومدى تلك القصص، هل يعد ذلك تفسيرا مشروعا؟ وهل هي بمعنى ما وطريقة ما، من الشريعة الدينية؟

سوف توسع هذه الدراسة من تلك التساؤلات إلى أوسع مدى يمكن مدها إليه حتى إلى ما يتجاوز السرد الصوفي والأساطير المبكرة وصولا لإنجازات المعاصرة الحديثة الأربعة: رسالة من الشرق لمحمد إقبال، وبراءة إبليس (الاسم الأصلي للقصة باللغة العربية هو جنات وإبليس) لنوال السعداوي، وأبناء الجبلاوي (الاسم الأصلي للرواية في اللغة العربية هو أولاد حارتنا) لنجيب محفوظ، والشهيد، وهي قصة قصيرة لتوفيق الحكيم.

هل تكون تلك الأعمال أيضا مما يمكن أن يطلق عليها «تفسير» للقرآن عن طريق قوة سعيهم لتكشف وتفحص معاني السرد القرآني من خلال تفسيرات أدبية مستمدة من النص القرآني ذاته؟

من المجهودات الباسلة والشجاعة التي يبذلها لمقاومة الإغراء. بالأحرى، يصور القرآن البشر ويقدمهم باستقطاب صارم إما كأخيار أو أشرار[1].

وهذا الرأي قاس أيضا ومفرط في صرامته، ولكن كما أوضح جونز، حين توضع القصص القرآنية معا وتقارن بالقصص الأكثر تفصيلا وإسهابا والأكثر شرحا في كتاب التناخ اليهودي، تبدو أكثر إبهاما وأشد فقرا في التفاصيل. غير أن المقارنة تعد ظالمة وغير عادلة كما تذكرنا بذلك «ماريلين والدمان». تؤكد ماريلين أنه بينما المقارنة بين القصص (وهي في هذه الحالة المقارنة الشهيرة بين قصة يوسف في القرآن وفي التوراة) تعد ملائمة وحيوية، في الغالب الأعم يسود الافتراض بأن الرواية التوراتية هي الرواية الأصل وما عداها من روايات، بما فيها الرواية القرآنية، لابد أن يحكم عليها طبقا لذلك القياس المعياري، أي بمقارنتها ومضاهاتها بالنسخة الأصل التوراتية[2]. وعلى الرغم من أن القرآن يقر بوجود إحالات أخرى سابقة، ولا يهتم كثيرا بإثبات تفرده. موضوع التفرد ليس ما يهمنا، كما أننا لسنا بحاجة لتقييم الصفة الأدبية وقيمة القرآن بمقارنته بالتوراة أو أي نص آخر. القرآن له صفاته ومواصفاته الخاصة به والتي سوف نبذل أقصى طاقة لنوضحها ونجلوها. ويقدم جونز وصفا عاما لتلك المواصفات الأدبية كما يلي:

قصص القرآن تقدم في تتابع ونسق معين من المشاهد الحية، مكثفة وتمور بالتوتر، وتقدم من خلال حوار درامي. العلاقة بين تلك المشاهد توجب الاستنباط واستخلاص المعاني والاستنتاج، وقد يبدو

---

(١) دونر، «الأصول الإسلامية».

(٢) والدمان، «مقاربات جديدة»، ١ ـ ١٦.

المستخدمة على الدوام وباستمرار للإشارة إلى الرسالة والنذير الذي جاء به محمد، والتي تعد موضوع القرآن ومادته، كلمة الذكر (التذكير). الرسالة الكلية الشاملة والجامعة للقرآن ليست رسالة جديدة ولكنها تذكير بما أنزل في أحوال سابقة وبأشكال مختلفة، لشعوب وأناس سابقين. لم يكن من يستمعون للقرآن بحاجة ماسة لأن يبلغوا بالرسالة بقدر الحاجة لتذكيرهم بها وبسابقاتها. وهكذا نجد أن الإشارات المستديمة والمتكررة للماضي تتوافق مع المحافظة على روح الرسالة القرآنية. وبطريقة ما، يبدو هذا طبيعيا، فالقص، كونه انعكاسا للتجارب والخبرات المباشرة، مسبق على الوعظ والنصح والتحذير. الرسالة الوعظية للقرآن تسلم بالحياة القصية لما سبق والتي تضيف تصحيحا وتوجيها للمتلقي.

القصص الموجودة في تاريخ الطبري، ولدى ابن كثير، وفي أدبيات «قصص الأنبياء» مصنفة على أنها من الإسرائيليات (القصص الواردة في مصادر يهودية ـ مسيحية) ويرى أولئك المؤرخون أنها مشكوك في صحتها ومصداقيتها، ولكنها في الوقت ذاته ضرورية لفهم الإسلام[1]. وتقدم السنن الإسلامية المنقولة عن الرسول دعما وتأييدا

---

(١) هناك بعض الجدل حول إن كانت الإسرائيليات بندا جامعا وشاملا، يشمل أساطير الخلق وقصص الأنبياء، وكما يدعي «فادجا» (في [الانسيكلوبيديا الإسلامية، الطبعة الثانية] الإسرائيليات)، أو ان كانت قصص الأنبياء هي البند الرئيس والإسرائيليات البند الفرعي منها الذي يشير إلى أساطير شعب إسرائيل لا إلى الأنبياء أو قصص الخلق والخليقة، كما يراها «ناجال». ارجع إلى «آدانج»، الكتاب المسلمون، ٨ ـ ١٠. ولغرض المناقشة نتبع هنا «فادجا». وتولي المحاضرات عن الإسرائيليات بعض الاهتمام لموضوع الاستعمال المشروع للإسلام للإسرائيليات. ارجع للبيرق «إسرائيليات»، وباركر «الملاك العظيم»، وفايرستون، «رحلات في الأراضي المقدسة»، وستاكنبروك، «تبجيل الملاكواللاهوت المسيحي». باتلر، «إبليس»، ٢٧ ـ ٣٠.

الإسلام تلك التي كان يقرأ منها أوائل المسلمين والتي كانوا يشيرون إليها ـ هل كانت أسفار موسى الخمسة، أم كل التناخ، أم العهد الجديد المسيحي (الإنجيل). يبدو من آيات القرآن أنها تشير للكتب الدينية المنحولة، والنصوص الملفقة والمداريش. أكثر مما تشير إلى نصوص سماوية مقدسة. قلة وندرة قصص العهد الجديد واحتوائه على أحداث مسجلة فقط في النصوص الدينية المنحولة، مثل معجزة المسيح وهو صبي حين بث الحياة في طيور مشكلة من صلصال طيني[1]، مما يوحي بأن الثقافات والمعارف الدينية التي استقى منها المسلمون الأوائل لم تكن النصوص الدينية السماوية السابقة عليهم بقدر ما كانت ثقافات منقولة شفاهيا أو مكتوبة عن تلك النصوص الدينية.

ربما كان الاستثناء الوحيد وهب بن منبه (مات عام ٧٢٨ أو ٧٣٢ ميلادية)، والذي يبدو وكأنه كان المصدر لكثير مما سمي بالإسرائيليات[2]. فكتاباته تدل على معرفته العميقة بالتناخ (التوراة)، وبالإنجيل، وبالمصادر المسيحية الأخرى، بل وربما أيضا بالتلمود. وأن يكون كثير من تلك المصادر كان متاحا في الجزيرة العربية في ذلك الوقت لموضع شك كبير، ومن ثم ربما كان على دراية كبيرة باللغة العبرية واللغة السريانية[3]. والتفسير البديل لذلك أنه سمع منقولات شفاهية من نصوص الكتاب المقدس من التناخ والأناجيل.

وحيث إن المعارف الإسلامية ترى في تلك القصص أنها ضد خلفيات الموروثات الدينية اليهودية والمسيحية، سوف يقدم الفصل

(١) سورة آل عمران (٤٩ : ٣). ارجع لمقارنة بـ «إنجيل الطفولة لتوماس» في إبوكرفا العهد الجديد لإليوت، ٧٥ ـ ٧٦.

(٢) خوري، «وهب بن منبه».

(٣) دوري، «الكتابة التاريخية»، ١٢٤ ـ ١٢٥.

الله على رسالته السماوية من خلالهم، ٥) أنها تلك النصوص التي يمكن للدارسين فهم معناها[١]. وتضيف كينبيرج في بحثها ومسحها الموسع معانٍ أخرى: هي النصوص التي تضم أسس حياة المسلم، مثلما في سورة الأنعام (٦: ١٥١ ـ ١٥٣)، وسورة الإسراء (١٧: ٢٣ ـ ٢٥)، وهي أوامر ووصايا الله التي لا تتغير عبر الزمان والمكان (الرازي)، وهي تشكل أغلبية نصوص القرآن[٢]، وهي أوامر ووصايا قابلة للتطبيق في كل التجمعات والمجتمعات البشرية المتدينة، لا المجتمعات الإسلامية فقط (الرازي)[٣]، وهي نصوص لا يمكن لَيْ معانيها[٤]. التفسير البارز ينسبها إلى نصوص الوعظ والنصح والتحذير.

أما المتشابهات فتسمح وتتيح مدى واسعا من التفسير. ويعرف الطبري المتشابهات بأنها: «آيات تتماثل في الكلمات ولكنها تختلف في معانيها»، أو أنها آيات لا يمكن توضيحها وإجلاء معانيها من مصادر أخرى بالقرآن أو السنة، أو من نصوص منسوخة، أو من «الحروف الغامضة» (مقطعات الحروف في بداية بعض السور أو فواصل)، وبوقت قيام الساعة ـ وهي أمور غير معلومة حتى لمحمد ولا يعلمها إلا الله[٥]. كلمة متشابهات تتضمن معني التماثل كما تتضمن معنى الغموض. وتصف كينبيرج مجموعة من التفسيرات التي

---

(١) المصدر السابق، ٦٣ ـ ٦٤.

(٢) يعتمد هذا على مختلف المعاني لكلمة محكم (الأغلبية). هذا أيضا يرتبط مع تخصصيها على أنهن أم الكتاب.

(٣) في إطار هذا الفهم سيكون المحكم متماثلا مع وصايا نوح في سفر التكوين، ٩: ٣ ـ ٦.

(٤) يقدم هذا التفسير فرصة لنقد كفر المعتزلة، والمسيحيين، واليهود، وأفكار ومفاهيم المشركين.

(٥) سيامسودين، «المحكم والمتشابه»، ٦٧ ـ ٦٨.

الهوميري لعودة أوديسيوس للوطن والقصة التوراتية لتضحية إبراهيم بإسحق. وأنا هنا أنقل مباشرة عن «إيرباخ»:

سوف يكون من الصعب إذن أن نتخيل أساليب أكثر مقارنة من ذينك النصين اللذين لا يقلان عن بعضهما قدما ولا يقلان ملحمية عن بعضهما. من جهة، جسدت [الأوديسة]، ظاهرة مضيئة بتجانس، في وقت محدد وفي مكان محدد، ترتبط ببعضها بدون فجوات ولا ثغرات على أرضية دائمة وثابتة: فالأفكار والمشاعر يعبر عنها بشكل كلي وكامل، والأحداث تقع وتتم بروية وبأقل القليل من الإثارة. ومن جهة أخرى، تجسيد الأحداث [في التوراة] يشكل ملمحا ضروريا للغرض الذي يدور حوله السرد، وكل ما عداه يبقى في دوائر الغموض، الجوانب الحاسمة والقاطعة من السرد وحده هي التي يتم التأكيد عليها، أما يقع بينها فلا وجود له، الزمان والمكان لا وجود لهما وغير محددان ويستدعيان على الفور الحاجة لتفسيرهما، الأفكار والمشاعر تبقى غير معبر عنها، ولا يوحي بهما إلا مواقع الصمت وشذرات من أحاديث وأقوال مجتزأة، المجمل، تتخلله وتخترقه إثارة غير مريحة وموجهة باتجاه هدف واحد وحيد (وإلى ذلك الحد يتوحد النص)، ويظل غامضا ويبقى «مشحوناً بالخلفيات»[(١)].

تغريب القصة

النصوص «المشحونة بخلفيات» تتطلب أدوات مختلفة لكي نتفحص من خلالها الاحتمالات البنائية لمعاني النصوص. مقاربة استجابة ـ القارئ تصف الأدوات التي يستعملها القارئ تلقائيا وغريزيا دون تفكير. وعلى الرغم من أن منظري الأدب قدموا توصيفا معقدا

(١) أيرباخ، «المحاكاة»، ١١ ـ ١٢.

وتدخل المجتمع الإسلامي المبكر في تكوينه ونقله. كيف لشكل وبنية القرآن (أي ترتيب السور، وبنية طوال السور، وتنغيمات التجويد والترتيل، وترجمة النص وتحويله إلى لغات مختلفة للغالبية العظمى من المسلمين ـ وبالطبع، لغير المسلمين ـ الذين لم يدرسوا القرآن بالعربية) أن يؤثر على الفهم أو حقيقة وواقعية النص؟ وما دور القارئ؟ هل القارئ يتلقى ببساطة نصائح النص، أم إن قراءة القرآن تتطلب تدخلا أكثر إيجابية، والدخول من مدخل الرؤية القرآنية، كما اقترح الرازي وابن قتيبة من أن ذلك هو الغرض من وجود المتشابهات في النص القرآني؟

مشاكل التناص

ما الأسئلة التي قد يثيرها طبيعة التناص في القرآن؟ هناك ثلاثة مستويات من التناص جديرة بأن نضعها موضع الاعتبار: الأول، العلاقة داخل نصوص القرآن، بين استخلاصات متعارف عليها من سورة، ثم بعد ذلك بين السور وبعضها بعضا، وتسمى «تناصها الداخلي»[1]، ثانيا، العلاقة بين نص القرآن والآداب السائدة قبل نزول القرآن، كلا من التوراتية وغير التوراتية، وهي مساحة حظيت بقدر هائل من الاهتمام[2]، وثالثا، العلاقة بين قصة إبليس وما تلاها من آداب التي على خلفيتها يقارن القارئ القصة القرآنية. ذلك التناص

(١) تمت مناقشة هذا المصطلح عن سيلهامر، «لاهوت العهد القديم»، ٢٠١ ـ ٢١٢. ويرجع المفهوم إلى مايكا فيشبن، الذي شرح «الإنجيلية الباطنية» في كتابه «تفسير الإنجيل»، ٧.

(٢) من أهم المصادر التي شرحت ذلك، كاتش «اليهودية في الإسلام» شوارتزبوم «الأساطير الإنجيلية وغير الإنجيلية، سباير، «أساطير التوراة»، ومؤخرا، يوري روبن قد أضاف إنجازا جديدا في كتابه «بين الكتاب المقدس والقرآن».

الفوارق بين إبليس من أبكر السور التي نزلت فيه عنه حتى آخر سورة نزلت فيه إبليس في آخر سوره تنزيلا وهي سورة البقرة.

افترض «ألفورد ويلش» أن القرآن يتحدث عن كائنات مملكة السماء فيما وراء الطبيعة (والتي ينتمي إليها إبليس) بشكل مختلف في أول التنزيلات عن أواخر التنزيلات[1]. وهو يشير إلى أنه في الأجزاء المبكرة من القرآن، تبدت كثير من الكائنات السماوية، كل منها له هويته المستقلة المميزة له، وهم يسكنون في رحاب الكون. وفي الأجزاء الأخيرة حسب ترتيب التنزيل من القرآن، أما في السور المدينية، أي في أواخر التنزيلات القرآنية، فقد راح تميز تلك المخلوقات والكائنات، من ملائكة وجن بشكل رئيسي، يتلاشى أو يخفت. ولا يرجع ذلك بالطبع إلى انتهاء أو اختفاء عالم الملائكة، بل لأن الملائكة أصبحوا أقل بروزا وأصبحوا أشبه بامتدادات ميكانيكية للقانون السماوي ورسالة السماء. أصبحوا ممثلين يؤدون أدوارا أكثر من كونهم كائنات لها صفاتها المميزة لها. وبنص كلام «ألفورد ويلش» يقول:

في أحداث وسياقات ما قبل معركة بدر الأدوار الكبرى للملائكة اشتملت على خدمتهم وعبادتهم لله في أدوار سماوية مختلفة، ويوم القيامة، ومشاهد الجحيم ، وفي سياقات ما بعد معركة بدر اشتملت الأدوار العظمى للملائكة على علاقتهم أو معاونتهم للبشر في الأحداث التاريخية الجارية في ذلك الوقت. وبذلك نزلت الملائكة من علياء السماوات وأصبحت أقرب للبشر. على وجه لافت للنظر، فإن ذلك التطور حدث في ذات الوقت الذي كف فيه ذكر الجن، والشياطين، وإبليس وجنوده في التنزيلات

---

(١) ويلش، «الله»، ٧٣٣ ـ ٧٥٨.

المراجعة تلك. أغلب تناول «بيل» ومنهجه يرتكز على التقرير الشعبي، مستشهدا بالعديد من الأحاديث، من أن القرآن قد تم تدوينه في البداية على جريد النخل، وعلى بعض من قطع أوراق البردي، وعلى الأحجار المسطحة، وعلى قطع من جلود الحيوانات، إلخ، وفي بعض الأحيان على وجهي ما يدون عليه، مع افتراض عدم وجود دليل ولا علامة على أي نص من نصوص الوجهين تنزل قبل الآخر[1].

ويقدم «ويلش»، في دراسته عن الشخصيات السماوية في القرآن، بما فيها إبليس، عرضا لترتيب القصص السبع الخاصة بإبليس كما وردت بالسور معتمدا على نظرية «بيل» من المراجعة المتتابعة للقصص. وهو يفرق ويميز بين قصة رفض إبليس للسجود لآدم وما تلاه من طرده من الملأ الأعلى، وقصة إغواء الشيطان لآدم في جنة السماء، والتي وردت ثلاث مرات فقط [(سورة الأعراف (٧)، وسورة طه (٢٠)، وسورة البقرة (٢)]. تلك الروايات الثلاث لقصة الشيطان متصلة ومرتبطة بآخر ثلاث روايات من قصة إبليس وتشكل بداية التتابع الزمني الصحيح. أبكر قصص إبليس، طبقا لـ «ويلش»، هي تلك التي في سورة ص (٣٨: ٧١ ـ ٨٥) حيث تلي مباشرة الإشارة إلى الملأ الأعلى في السماء. وترتيب التنزيل إذن هو ما يلي: سورة ص (٣٨)، ثم سورة الحجر (١٥)، ثم سورة الكهف (١٨)، ثم سورة الإسراء (١٧)، ثم سورة الأعراف (٧)، ثم سورة طه (٢٠)، وانتهاء بسورة البقرة (٢). منهج «ويلش» جذاب كطريقة لفهم السرد في أنه يكرس انتباها وعناية خاصين للمحتوي الدقيق لكل سرد دون إدخال أي عنصر آخر يوجد في روايات أخرى من القص. ويحدد «ويلش» أن قصة إبليس أبكر وأسبق من قصة الشيطان، مما يقوده إلى

---

(١) بيل، «تعليقات على القرآن»، ٨ ـ ١٥.

السورة	نولدكه	المصري	بلاشيريه	ويلش	نيوويرث
٢ البقرة	٩١ ـ ٧ من أوائل السور المدينية	٩١ ـ ٧	٨٧ ـ ٧	٧	٧
٧ الأعراف	٨٧ ـ ٦ المرحلة المكية الثالثة	٨٧ ـ ٦	٣٩ ـ ٢	٥	٦
١٥ الحجر	٧٥ ـ ٢ المرحلة المكية المتوسطة	٥٧ ـ ٢	٥٤ ـ ٥	٢	١
١٧ الإسراء	٦٧ ـ ٤ المرحلة المكية المتوسطة	٦٧ ـ ٤	٥٠ ـ ٤	٤	٥
١٨ الكهف	٦٩ ـ ٥ المرحلة المكية المتوسطة	٦٩ ـ ٥	٦٩ ـ ٦	٣	٤
٢٠ طه	٥٥ ـ ١ المرحلة المكية المتوسطة	٥٥ ـ ١	٤٥ ـ ٣	٦	٢
٢٦ الشعراء	٥٦ المرحلة المكية المتوسطة	-	-	-	-
٣٤ سبأ	٨٥ المرحلة المكية الثالثة	-	-	-	-
٣٨ ص	٥٩ ـ ٣ المرحلة المكية المتوسطة	٥٩ ـ ٣	٣٨ ـ ١	١	٣

أي إن النزول تم تدريجيا على دفعات، غير أنها تقدم مختلف التفسيرات لمعلومة أن القرآن تم تنزيله دفعة واحدة في رمضان. يقول بعض المفسرين إن القرآن كله قد تنزل على الرسول في رمضان ولكنه أنزل أيضا على دفعات. ويذهب آخرون إلى أن كلمة قرآن في هذا الإطار لا تشير إلى كل القرآن بل إلى بعض منه، أو أنها تشير إلى الأجزاء التي نزلت منه في ذلك العام[١].

النص ذاته، والمعالجات الحديثة التي تناولته، تفترض أنه أنزل على دفعات. ويؤكد الأدب والفقه الذي يتناول مناسبات النزول (أسباب النزول) على ذلك ويؤيده. وتشير طبعات القرآن في أغلبها إن كانت السورة قد أنزلت بمكة أم بالمدينة وفي بعض الأحيان تذكر الترتيب الدقيق في النزول أيضا. في بعض الأحيان أيضا تختص آيات معينة من السورة بذكر أنها قد أنزلت في وقت يختلف عن الوقت الذي نزلت فيه باقي السورة. والمصحف الحالي غير منظم على أساس ترتيب النزول زمانيا، وهو ما زال موضع جدل ونقاش وتفكير. النتيجة نص نهائي تبدو بعض من وحداته الكبيرة، وأحيانا بعض من وحداته الصغيرة، تبدو ضعيفة الارتباط ببعضها.

لذلك يضطر المفسرون المحدثون إلى تخمين المنطق الذي يحكم الترتيب. ويفترض أن نصا له مثل منطق هذا الترتيب ـ ليس مجرد مصادفة عفوية. كان هذا، وسيظل، على كل الأحوال، نصا مقدسا، لا يجب تناوله بإهمال أو طيش. لو كان يبدو أن هناك ضعفا في الترابط، فإن هذا قد يكون دليلا وإشارة قبل أي شيء على المسافة الزمنية الفاصلة بين القارئ الحالي وبين جامعي النص قديما. وثانيا،

---

(١) ارجع إلى أيوب، «القرآن»، ١٩١ ـ ١٩٢، لملخص وجهات النظر لمجموعة متنوعة من المعلقين.

من جانب آخر، يمكننا أن ننظر للمضمون كسورة كاملة وضعت فيها قصة إبليس. وكما سنرى في حالتي سورة ص وسورة طه، مضمون القصة في السورة الأكبر قد يغيِّر معنى القصة. في مثل هذا التناول يفهم القارئ كل طريقة رواية من السرد على أنها وضعت خصيصا في مضمونها النصي المباشر. خواص وصفات القصة المتضمنة في كل موضع لها غرض، وغياب الصفات الأخرى له غرض بذات القدر. قصة إبليس ببساطة ليست قصة واحدة، ولكنها سبع حكايات، كل منها بمعنى خاص محدد متناغم ومتسق ومتصل بمعنى السورة. علينا أن نركز انتباهنا للطريقة التي تسرد بها القصة في علاقتها بالآيات التي تسبقها والتي تليها، وأيضا علاقتها بالبناء الكلي للسورة. وهذا يطرح تحديا أكبر في الهدف الثاني، أي في السور الكبيرة التي تضم القصة، حيث إن البناء الكلي للسور الكبيرة من الصعب تحديده وعزيز المنال، غير أن السور في المرحلة المكية المبكرة، تظهر بعض الرؤى والبصيرة المدهشة.

قيمة هذه القراءة هي في أنها تترك حدود القصة مفتوحة. الحدود اليقينية الوحيدة في القرآن هي حدود السور. فمن خلال أية معلومات ومعرفة يمكننا أن نقرر ونحدد أن استخلاصا معينا أو قصة تبدأ أو تنتهي في سطر محدد؟ والاستخلاص الأهم لهذا المنهج من التناول هو أن معاني السرد معين من قصة إبليس سوف تستلهم من مضمونها، لا بمجانستها بباقي السرد المسرود عن إبليس. ويتيح هذا لكل رواية من روايات قصة إبليس أن تفهم في مضمونها وسياقها الخاص بها.

ويتبع هذا التناول أيضا الأبحاث الأخيرة التي قام بها «مستنصر مير»، الذي يصف مقاربة وتناول «أمين أحسن إصلاحي»، وهو باحث باكستاني من القرن العشرين اعتمد في تفسيره للقرآن الذي أخرجه في ثمانية مجلدات على «تدبر القرآن»، على مفهوم تدبر «النظم» (تنظيم

الفصل الثالث

الذخيرة المعرفية الأسطورية

وصلت قصة إبليس للإسلام ضمن ميراث غني ومهيب ومبجل. أسطورة إبليس لابد أن ترى، كما يراها المفسرون، ضد النسيج العام للأسطورة اليهودية والمسيحية، وضد نصوصهما المقدسة، وضد الفكر اليهودي والمسيحي الذي وصل للإسلام تحت بند وعنوان «الإسرائيليات». وليس بإمكاننا أن نقتفي أثر التدفق والمسار الفعلي لقصص معينة من المصادر اليهودية والمسيحية وكيفية وصولها (هي وغيرها؟) للكتاب المسلمين. ويحتمل أن تتبع مثل ذلك المسار في النقل يحتمل لا يمكن إعادة تركيبه أبدا ولا اقتفاء أثره. لا يمكننا أن نعلم على وجه اليقين أية تقاليد وأية مصادر كانت معروفة أو متاحة للمفسرين أو «للمحدثين» الشفاهيين. علينا على أي حال أن نصف ماذا كان يوجد في الخلفيات المعرفية، بمصطلحات كل أسطورة على حدة، ومنها على سبيل المثال، قصة الملاك الهابط المطرود من السماء التي تكون توازيا منطقيا، وكذلك الاستراتيجيات الأخرى ذات الصلة المتعلقة بتفسير وشرح طبيعة وأصل ومصدر الشر. تلك الأساطير، تعيننا على تمييز المعاني البديلة وما تنطوي عليه وما يترتب على وجود عناصر معينة بالقص. وتأتي قصة الملاك الهابط أو المطرود في الغالب مختلطة بعناصر مستمدة من تيارات أسطورية أخرى معينة تداخلت معها.

الصراع بين بعل وموت فقط، بل ضم أيضا عنات، والتي لم تكن قواها المدمرة في خدمة البشر طول الوقت.

وكما يشير «جون ليفنسن»، فإن التوتر بين «يهوه» وبين قوى الفوضى المضادة والموجودة على الدوام يخفت أحيانا ويختفي ويستتر أحيانا ولكنه موجود على الدوام ولا ينتهي أبدا كما يظهر في التناخ (التوراة)[1]. وعلى عكس وجهة النظر التقليدية من التفوق الكلي المطلق للذات الإلهية العليا، تقدم التناخ صورة إله يكافح ويناضل على الدوام للمحافظة على نظام الخلق ضد قوى الفوضى والظلام. في سفر التكوين، ١: ١ ـ ٢٣ لا يصف النص طرد وإبعاد الشر، ولكنه يصف بدلا من ذلك تحجيمه للشر من خلال نظام الفصل الإلهي بين القوى وتصنيفها. ويظهر المزمور رقم ٤٤ إلها مطلوب منه أن يركز انتباهه على الدوام وللأبد لمحاصرة وعزل قوى الشر المحومة على الدوام:

(لأَنَّنَا مِنْ أَجْلِكَ نُمَاتُ الْيَوْمَ كُلَّهُ. قَدْ حُسِبْنَا مِثْلَ غَنَم لِلذَّبْحِ. اِسْتَيْقِظْ! لِمَاذَا تَتَغَافَى يَا رَبُّ؟ انْتَبِهْ! لاَ تَرْفُضْ إِلَى الأَبَدِ. لِمَاذَا تَحْجُبُ وَجْهَكَ وَتَنْسَى مَذَلَّتَنَا وَضِيقَنَا؟ لأَنَّ أَنْفُسَنَا مُنْحَنِيَةٌ إِلَى التُّرَابِ. لَصِقَتْ فِي الأَرْضِ بُطُونُنَا. قُمْ عَوْنًا لَنَا وَافْدِنَا مِنْ أَجْلِ رَحْمَتِكَ.)

ويرى كثير من الباحثين أيضا أن الشيطان في سفر أخبار الأيام الأول ١: ٢١ يظهر من خلال النص كعدو للرب، مما أرغم داوود على القيام بعد بني إسرائيل ضد رغبة الرب ومشيئته. هذا الشيطان، الذي ظهر دون اسم محدد، يعد، طبقا لتلك الرؤية، التطور الأخير لمفهوم الشيطان في سفري أيوب وزكريا (وهو ما سنناقشه فيما

---

(١) سفر أيوب ٨: ٣، ١: ٤١، المزمور ١٤: ٧٤، ٢٦: ١٠٤، وأشعيا ٢٧: ١. ارجع إلى ليفانثون، «الخلق»، ٣ ـ ١٣، وويتني، «وحشان عجيبان»، لشرح مفصل عن التقاليد السائدة في فترة الهيكل الثاني واللاهوت اليهودي المبكر.

الأفلاطونية الجديدة. وهي مكونة من سلسلة من مستويات وطبقات الخلق من أهورا مازدا عبر ستة «أميش سبينتاس» (أي الخالدون) تتحول إلى أربع ظواهر مادية في العالم المادي، ومنها جايومارت، أو الإنسان المثالي.

لم يتطور الفكر الحاخامي الديني اليهودي باتجاه اسطورة الصراع[1]. ويولي التلمود بعض الانتباه لمفهوم الميول المتضادة والمتعارضة داخل البشر: أي نوازع ودوافع السوء والشر (ييسر ها ـ راع) ودوافع الخير (ييسر توب)، وكلاهما ميلان طبيعيان داخل النفس البشرية، غير أنهما لم يتجسدا أبدا إلى الدرجة التي يصبحا فيها مكونات متعارضة[2] خارج النفس البشرية. وهناك إشارتان في هذا الاتجاه يستحقان الملاحظة. الأولى، مقطع فريد غير أنه شهير جدا من التلمود البابلي، يقول:

قالت ريش لخيش «الشيطان، ذو النزعة الشريرة، وملاك الموت كلها شيء واحد. وهو يسمى الشيطان كما يكتب، فخرج الشيطان من حضرة الرب» سفر أيوب ٢,٧ وهو يسمى نزعة الشر (ونحن نعرف ذلك لأنه) مكتوب في موضع آخر، (وأن كل تصور أفكار قلبه إنما هو شرير كل يوم) كانت شرا خالصا على الدوام، سفر

---

(١) غير أن أسطورة التنافس والصراع غير غائبة. راجع لويتني، «وحشان عجيبان» فيما يتعلق بالتفسير اللاهوتي لبيهيموث وليفياثان.

(٢) لا يوجد سبب واضح في الإشارة إلى «الميل للشر» بالإشارة المحددة العبرية «ييسير ها ـ را»، والميل للخيرب ـ «ييسير توب» وهو يشار إليه بدون «ها» العبرية، غير أن هذا تقليد واضح ومستقر. راجع لهيرسبيرج، «ألف وثمانمائة عام»، ١٣٠، وبوجه عام ارجع إلى بولكا، «أن تكون خيرا أو شريرا»، ٥٣ ـ ٧١، وميرفي، «يسير»، ٣٣٤ ـ ٣٤٤، روزينبيرج، «الخير والشر»، وسوكول، «هل هناك استجابة دنيوية (هالاخاه)»، ٣١١ ـ ٣٢٣.

حال موقف الكنيسة المبكر، الذي عارضه «الصديقيون» وبصفة خاصة طائفة «الفريسيون» من اليهود ومن بعد ذلك بزمن الرومان المتسيدون. في قراءة باجيل، يعكس تطور أسطورة الصراع المسيحي تعارض الأوساط الاجتماعية التي تصارعت كأعداء حقيقيين للاستحواذ على الشرعية الكنسية ثم ادعاء كل منها بأحقيتها بالتراث اليهودي. وكل منها يسمي الآخر «العدو الحميم»، الذي يتشارك معه فيما يكفي من تراث أحدهم ليصبح خطرا حقيقيا على أصالته وصحة مشروعيته.

وضع الشيطان كخصم وغريم للمسيح وللمسيحيين كان واضحا وخطيرا بما يكفي لدى «سيلسوس» لينتقد المسيحية لدى أوريجين أدامانتيوس(*)، مستشهدا ومرددا معتقدات الكفر والتجديف التي تؤمن بوجود الشيطان، والتي أفضت بالمسيحية إلى التثنية.

وما يجعل من الرسالة المسيحية رسالة خطيرة كما كتب سيلسوس، لا يكمن في أنهم لا يؤمنون بإله واحد، بل لأنهم انحرفوا عن التوحيد باعتقادهم «الكافر» بوجود الشيطان. وبسبب كل «تلك الأخطاء الملحدة» التي اقترفها المسيحيون، كما يقول سيلسوس، فإنهم يظهرون جهلهم الشديد «بجعلهم وإيمانهم بكائن معارض ومعاد لله، يسمونه الشيطان، أو كما يطلق عليه في اللغة العبرية ـ ساتان ـ». وكل تلك الأفكار ومثيلاتها ليست سوى ابتداعات بشرية، وهي مدنسة بما لا يليق بإعادة ذكرها: «فمن التجديف والكفر... القول إن الله الأعظم... له مناوئ وخصم يقيد قدرته على فعل الخير». غضب سيلسوس لأن المسيحيين، الذين يزعمون أنهم يعبدون إلها واحدا «قسموا بإلحادهم مملكة الرب، بخلقهم تمردا وعصيانا في مملكته،

(*) أوريجين أدامنتوس من رواد الغنوصية ولد بالأسكندرية ١٨٥ ميلادية ومات ٢٥٤. (المترجم).

الأول ١ : ٢١ (ووقف الشيطان ضد إسرائيل وأغوى داوود ليحصي إسرائيل) يعد أيضا متهما أرضيا[١]. في المزمور ٦ : ١٠٩ يظهر الشيطان أيضا كخصم فان، غير أن سياق الكلام يدل على أن المضمون عدلي وقضائي، فهو المنوط به توجيه الاتهام ضد ناظم المزامير. في قصة بلعام في سفر العدد ٢٢، نجد أن مضمون وسياق الكلام أيضا عدلي وقضائي، فالشيطان رسول من السماء بعث لاتهام بلعام وإثناءه عن القيام بمهمة لم يتلق موافقة إلهية على القيام بها[٢]. في كل تلك الأمثلة، يظهر الشيطان كاسم فقط غير محدد الشخصية. أما في السياق القضائي العدلي في كل من سفري أيوب وزكريا، فشخصية الشيطان محددة وواضحة بلا لبس.

يتضح المثال الكلاسيكي للشيطان وهو يقوم بدور المدعي العام الإلهي من قصة أيوب ١ ـ ٢، حيث يعرج الشيطان على السماء بعد رحلات يقوم بها جيئة وذهابا بين الأرض والسماء[٣]، ومعه تقرير واف. وهو يظهر في الإصحاح الثاني ١ : ٢ كـ «أحد أبناء الرب». الفهم السائد لهذا المصطلح كما هو مدعوم بالوثائق التي اكتشفت في أوجاريت، هو أنه يشير إلى أعضاء الملأ السماوي الأعلى، من الملائكة وخدم الرب، الذين يساعدون الله على إدارة شؤون الأرض وحكمها[٤]. والشيطان يلعب دور المدعي العام في قاعة الحكم السماوية.

---

(١) بينتجيس، الشيطان، ٤٦ ـ ٤٧، جافيت، أسفار أخبار الأيام، ١١٦، وجاريك، سفر أخبار الأيام الأول، ١٢٥.

(٢) بينتجيس، الشيطان، ٤٥ ـ ٦٧، ستوكس «الشيطان».

(٣) داي، «الخصوم في السماء»، ٦٩ ـ ١٠٦، ويلسن، سفر أيوب، ٥٤ ـ ٩٩.

(٤) ويلسن، سفر أيوب ٥٤ ـ ٦١. يذهب ويلسن إلى القول بأنه حيث أن الشيطان قد انتقي وحده هنا فإنه ليس واحدا من أبناء الله. من وجهة نظره فإن الشيطان شبيه وند لله، وفيض من الجانب المظلم لله، يصنع حوار أيوب ١ ـ ٢ أداة لتصوير التوتر داخل شخص الله.

إلى هذه المحلية، لكن لا يتم فيه ذكر أسماء وأسلاف.

سحر الطقس رقم 1 ، وهو مؤلف بشكل أساسي من سحر المطر، وسحر النوء الجيد الأقل أهمية، هذا السحر محلي ويتصل بأسطورة. تعويذاته الاثنتي عشرة، جميعها تنتمي إلى محلية واحدة، وتؤلف سحر المطر الأقوى في كل الجزيرة. إنها احتكار حكام قرية kasana,i (قرية صغيرة تشكل عملياً وحدة مع قرية omarakana)، ويجلب هذا الاحتكار دخلاً كبيراً من الهبات التي تقدم إلى الساحر في أوقات الجفاف.

سحر Kaitubutobu (رقم 3)، تشكل الصيغتان جزءاً من نظام، ويجب تلاوتهما في مرحلتين مختلفتين خلال فترة يحرم جوز الهند خلالها، وغاية هذه السلسلة الكاملة من الطقوس والشعائر، هي تعزيز نمو جوز الهند.

سحر الرعد رقم 4 ، يتصل بتقليد يظهر فيه جد أسطوري، يذكر اسمه في التعويذة.

سحر صيد القوارب / رقم 6 / وسحر muasila /رقم 7/ يتعلقان بنظام بارز للحِرَف وتبادل النفائس يدعى (kula) ويشكل كل منهما نظاماً سحرياً بالغ الأهمية. ولا يوجد في تعويذاتهما ذكر لأسماء الأسلاف. ولسوء الحظ، لم أدون أي نظام كامل لسحر muasila مع أنني قمت بتدوين نظام سحر صنع القوارب ولم أتمكن من تقديم ترجمة لائقة له. في شكلي السحر هذين، هناك اختلافات في المحلية، لكن لا توجد اختلافات بخصوص الأسلاف.

وتنتمي تعويذات صيد السمك الثلاث /رقم 11/ إلى نظام واحد. التعويذات الأخرى /رقم 12 - 15/ لا تشكل أنظمة، في تعويذات الحب من الطبيعي عدم وجود ذكر لأسماء الأسلاف. والصيغ الوحيدة التي تظهر فيها أسماء الأسلاف، هي صيغ سحرية موضوعة لإنزال مرض بشخص أو إشفاء المرض. وبعض هذه التعويذات يرتبط بالأساطير.

الحقائق المقدمة هنا، بما يخص دور الأسلاف في السحر، يجب أن تفصح عن نفسها. فلم يكن من الممكن الحصول على معلومات إضافية من الأهلين حول هذا الموضوع أكثر من ذلك. وتشكل الإشارات إلى البالوما جزءاً هاماً وأساسياً وجوهرياً في التعويذات التي ترد فيها هذه الإشارات. ولم يكن من اللائق سؤال الأهلين "ماذا سيحدث لو حُذف ما يخص التضرع إلى البالوما؟" (سؤال يكشف عن جواز أفكار المواطن أو سبب ممارسة معينة). ولأن كل صيغة سحرية هي جزء مكمل لا ينتهك من التراث، الذي يجب أن يعرف كاملاً ويكرر كما لقن بالضبط. فإذا ما تم العبث بأي جزء من أجزاء تعويذة أو ممارسة سحرية، ستفقد فعاليتها كلية. وهكذا فإن حذف تعداد أسماء الأسلاف لا يمكن تخيله. وإذا صيغ السؤال من جديد بشكل مباشر "لماذا تذكرون تلك الأسماء؟"، سيكون الجواب، بطريقة من يشعر بماض مجيد "عادة قديمة لدينا". ولم أستفد كثيراً من مناقشة

هذه المسألة حتى مع أذكى المواطنين.

إن ذكر أسماء الأسلاف، هو أكثر من مجرد تعداد، وهذا واضح من واقعة تقديم الـ ula,ula التي تتم في جميع النظم الأكثر أهمية، مما تحريت، وواضح كذلك من القرابين والـ sagali المذكورة سابقاً. لكن حتى هذه الهدايا والمشاركة (sagali) مع أنها تعني دون شك حضور البالوما، إلا أنها لا تعبر عن فكرة مشاركة الأرواح مشاركة فعلية في تعزيز هدف السحر، أو أن الأرواح هي القوى التي يعمل الساحر من خلالها، أو هي التي يتوجه إليها في التعويذة أو يسيطر عليها، أو هي بالتالي التي تنجز المهمة الملقاة على عاتقها.

يعبّر الأهلون باعتدال أحياناً، عن فكرة أن الروح إذا وقفت موقفاً متسامحاً، فإن هذا سيكون مواتياً لصيد السمك أو البستنة، وأنه إن تكن غاضبة فإنها ستؤذي. وهذا الرأي السلبي الأخير كان دون شك، الرأي الأكثر وضوحاً. تشارك البالوما بطريقة غامضة في طقوس كتلك التي تقام لمصلحتها ومن الأفضل الوقوف إلى جانبها، لكن هذا الرأي يتضمن بشكل أو بآخر، إنها القوى الرئيسية، أو حتى إنها القوى المساعدة لأي نشاط[76]. إن القوة السحرية تكمن في التعويذة ذاتها.

موقف المواطن العقلي تجاه البالوما يصبح أكثر وضوحاً عند مقارنته بما يجري أثناء الميلامالا. فالبالوما، في الميلامالا، مشاركة ومراقبة، ويجب الفوز برضاها، واحترام رغباتها، وهي لا تتوانى عن إظهار سخطها، وتستطيع إلحاق الأذى إذا لم تعامل باحترام، مع أن غضبها ليس مخيفاً جداً، كغضب ذلك النوع العادي من الكائنات الخارقة للطبيعة، سواء كانت همجية أم متحضرة. والبالوما في الميلامالا ليست قوى فاعلة في أي شيء يجري. ودورها مجرد دور سلبي. ويمكن إخراجها من سلبيتها بتعكير مزاجها، وعندها تبدأ بإظهار وجودها بطريقة سلبية إذا جاز هذا القول.

هناك دور آخر لقوائم أسماء الأسلاف في السحر، يجب ذكرها هنا. تلعب الأساطير في جميع سحر كيريوينا دوراً كبيراً، هذا الدور كامن في نظام سحري ما، وكذلك التراث بشكل عام.

إلى أي حد هذا التراث محلي، ثم إلى أي حد يتم التركيز على التراث الأسري لعشيرة فرعية، هذا ما ناقشناه فيما سبق. إن أسماء الأسلاف المذكورة في الصيغ السحرية العديدة، تشكل أحد العناصر التراثية الواضحة جداً، بشكل عام. ومجرد قداسة هذه الأسماء، وكونها غالباً سلسلة تصل المؤدي الحالي بالسلف الأسطوري الأول، هو في رأي الأهلين سبب بديهي كاف تماماً لتلاوة هذه الأسماء. في الحقيقة، أنا متأكد من أن أي مواطن سيعتبرها كذلك في بداية الأمر، ولن ير أي عون من الأرواح أبداً، ولا أية دعوة كي تحضر البالوما وتفعل، وأن التعويذات التي تردد أثناء تقديم الـ ula,ula ربما هي استثناء. غير أن حتى هذا الاستثناء، لا

يخطر ببال المواطن أولاً، ولا يكون موقفه العام من السحر(77).

- VI -

الاعتقاد بالتقمص

جميع هذه الحقائق التي تدور حول علاقات البالوما بالأحياء هي، بشكل ما، استطراد لقصة الحياة الأخرى للبالوما في توما، فلنعد إليها الآن من جديد.

لقد تركنا البالوما في العالم الآخر، في حياة جديدة، مستريحة بشكل أو بآخر تجاه من خلفتهم وراءها، وكما في حياتها الأولى، تزوجت ثانية وكونت علاقات وصلات جديدة. إذا توفي الرجل شاباً، فإن روحه تكون شابة أيضاً لكنها ستتشيخ مع الزمن وأخيراً ستصل حياته في توما إلى نهاية أيضاً. وأرواح الرجال المتوفين الطاعنين في السن ستكون طاعنة في السن أيضاً وستتوقف حياتها في توما بعد فترة أيضاً(78). في جميع الحالات، إن نهاية حياة البالوما في توما تجلب معها كارثة بالغة الأهمية في حلقة وجود الإنسان. وهذا هو السبب الذي جعلني أتجنب فيه استخدام كلمة الموت في وصف نهاية البالوما.

سأقدم عرضاً بسيطاً لهذه الأحداث ومن ثم أناقش التفاصيل: عندما تشيخ البالوما فإن أسنانها تسقط، ويصبح جلدها مترهلاً ومجعداً. عندها تذهب إلى الشاطىء وتستحم في الماء المالح، وتسقط جلدها كما تفعل الأفعى، فتغدو طفلاً صغيراً من جديد، وفي الحقيقة جنيناً، لأن كلمة waiwaia تطلق في utevo على الأطفال بعد ولادتهم مباشرة. بعد ذلك تشاهد هذا الجنين بالوما أنثى، فتأخذه وتضعه في سلة أو في ورق جوز الهند المجدول، وتحمل البالوما هذا الكائن الصغير إلى kiriwina لتضعه في رحم امرأة، لتغدو تلك المرأة حاملة (hosusuma)(79). بعد أن يوضع ذلك الكائن في مهبلها.

هذه هي القصة، كما حصلت عليها من رواية أول شخص حدثني بهذا الموضوع. وهذه القصة تتضمن حقيقتين نفسيتين هامتين: الإيمان بالتقمص، والجهل بالأسباب الفيزيولوجية للحمل. وسأناقش هذين الموضوعين على ضوء التفاصيل التي حصلت عليها بعد أن قمت باستقصاء أكثر.

بادىء ذي بدء، كل شخص في kiriwina يعرف، دون أن يكون لديه أي شك، القضايا التالية: إن السبب الحقيقي للحمل هو دائماً بالوما يتم إدخالها، أو تدخل بنفسها إلى جسد المرأة، ولا يمكن للمرأة أن تحمل لولا وجودها. إن خلق الأطفال جميعاً، وحضورهم إلى الوجود يتم في

توما.

تشكل هذه المعتقدات الطور الرئيسي لما يمكن تسميته المعتقد الشائع أو الشامل. إن تسأل أي رجل أو امرأة، أو حتى طفلاً ذكياً فستحصل من أي منهم على نفس المعلومة. ولكن قلما يعرف الجميع أي تفاصيل أكثر. يحصل أحدهم على حقيقة هنا، أو أحد التفاصيل هناك، ويناقض بعضها الآخر، ولا يبدو أن أحد هذه التفاصيل يلوح واضحاً في عقل المواطن. مع أن من الواضح هنا وهناك، أن بعضاً من هذه المعتقدات تؤثر على السلوك وتتصل ببعض التقاليد والعادات.

في البداية دعنا نتناول طبيعة هؤلاء "الأطفال الأرواح" waiwaia[80]: علينا أن نتذكر - كما هي الحالة في التأكيدات الدوغمائية - أن المواطنين يأخذون الكثير من الأمور على أنها بديهية، دون أن يتحملوا عناء تقديم تعريفات واضحة، أو أن يتخيلوا تفاصيل مادية وحيوية. فالفرضيات الأكثر طبيعية - وخاصة فرضية أن (الطفل الروح) هو طفل صغير غير مكتمل، أي جنين - هي على الأرجح فيما يصادفه المرء.

إن الكلمة waiwaia التي تعني جنيناً، طفلاً في الرحم، وطفلاً رضيعاً بعد الولادة مباشرة تطلق أيضاً على أطفال أرواح لا يتناسخون. في نقاش حول هذا الموضوع شارك فيه رجال عديدون، أكد بعضهم على أن الرجل بعد تحوله في توما، يصبح نوعاً من "الدم" buia,i ولم يكن واضحاً بأية طريقة يتم هذا التحول. لكن buia,i كلمة تبدو أنها ذات مضمون أكبر بقليل من الدم السائل فقط، فقد تعني شيئاً يشبه اللحم.

هناك حلقة معتقدات وأفكار أخرى عن التناسخ، تتضمن صلة واضحة بين البحر والأطفال والأرواح. فقد أخبرني العديد من محدثي أن الروح بعد تحولها إلى waiwaia تذهب إلى البحر. وتتضمن الرواية الأولى التي أوردتها آنفاً أن الروح بعد أن تغسل نفسها على الشاطىء وتتجدد، تقوم بالوما أنثى بنقلها مباشرة إلى kiriwima. وتقول روايات أخرى، بأن الروح بعد تحولها، تذهب في البحر وتسكن هناك لفترة من الزمن. وهناك مترتبات عديدة على هذه الرواية. ففي جميع القرى الساحلية الواقعة على الشاطىء الغربي (حيث جمعت هذه المعلومة) تبدي الفتيات البالغات، غير المتزوجات، بعض المحاذير أثناء السباحة. حيث من المفترض أن الأطفال الأرواح مختبئين في زبد البحر العائم، وفي بعض الحجارة المسماة dukupi. قد يأتي هؤلاء الأطفال الأرواح على جذوع الشجرة الضخمة ka aidilababa أو متعلقين بالأوراق الميتة من شجرة Libuib الطافية على سطح الماء. لذلك حين تسوق الرياح والمد الكثير من هذه المادة نحو الشاطىء تخاف الفتيات من الاستحمام في البحر، خاصة في حالات المد وبالمقابل، إذا أرادت امرأة متزوجة الحمل، يمكنها أن تضرب حجارة dukupi كي تحرض waiwaia المختبئة على الدخول إلى رحمها، لكن عملها هذا ليس عملاً طقسياً[81].

العلاقة بين الحمل والاستحمام معروفة أيضاً في القرى البعيدة عن الشاطىء أيضاً. ويبدو أن تلقي الـwaiwaia من الماء هي أكثر الطرق ألفة من أجل الحمل. وغالباً تشعر المرأة المستحمة أن

شيئاً قد لامسها أو حتى أزعجها. ستقول عن ذلك أن "سمكة عضتني" وفي الحقيقة تكون الـ waiwaia قد دخلت فيها، أو تم إدخالها إلى رحمها.

هناك اعتقاد هام أو بالأحرى علاقة أخرى بين waiwaia الساكنة في البحر وبين الحمل يلقى تعبيراً في الطقس الهام والوحيد المتعلق بالحمل. بين الشهر الرابع والخامس لظهور أعراض الحمل الأولى، تبدأ المرأة بالتقيد ببعض المحرمات، ويصنع لها في نفس الوقت، تنورة طويلة من الأعشاب، تدعى saikeulo لترتديها بعد الولادة. وتصنع هذه التنورة من قبل بعض قريبات الحامل حيث يمارسن بعض السحر عليها كي تفيد الطفل. وتأخذ القريبات الحامل في نفس اليوم إلى البحر ليحممنها في الماء المالح، ومن ثم يتبع ذلك احتفال طقسي بتوزيع الطعام sagali. التفسير المعتاد لسبب ula،u إقامة هذا الطقس، هو أنه يجعل "جلد المرأة أبيض" ويجعل الولادة أسهل[82]. لكن في قرية kavatavia الساحلية تلقيت شرحاً محدداً مفاده أن kokuwa الطقسي ذو علاقة بتجسيد الأطفال الأرواح. وكان هذا الرأي الذي تبناه أحد محدثي، يرى أن الـ waiwaia خلال المرحلة الأولى للحمل لا تكون قد دخلت بعد بشكل فعلي إلى جسد المرأة. بل إن ما جرى هو نوع من الاستعداد للحمل فقط. ومن ثم يدخل الطفل الروح جسد المرأة، أثناء الاستحمام الطقسي، لا أعرف فيما إذا كان هذا التفسير هو رأي شخصي لمحدثي أم أنه اعتقاد عام في القرى الساحلية، لكنني ميال إلى الاعتقاد بأنه يمثل جانباً من معتقد الأهلين في الساحل. لكن يجب القول مع التأكيد، بأن هذا التفسير كان عرضة للسخرية التامة من قبل محدثّي المنتمين إلى القرى البعيدة عن الساحل، الذين أشاروا إلى التناقض في هذا الرأي، حيث أن الطقس يتم خلال الحمل، والـ waiwaia قد استقرت في رحم الأم منذ فترة بعيدة. إن من الواضح أن أي تناقض في رأي ليس هو الرأي الخاص للمحدث سوف يلاحظ بينما يهمل بعض التناقضات التي تظهر في نظرياته الخاصة بغاية اللطف. وهناك ما يكفي للملاحظة بأن الأهلين في هذه النقطة ليسوا أكثر انسجاماً بمثقال ذرة، أو أكثر نزاهة فكرية مما هم عليه الناس المتحضرون.

بالإضافة إلى الإيمان بالتقمص بفعل البحر، فإن الرأي القائل بدخول الـ waiwaia بواسطة البالوما، هو رأي سائد. وتمتزج هاتان الفكرتان في الرواية التي تقول بأن البالوما التي تدخل الـwaiwaia إنما تفعل ذلك تحت الماء. وغالباً ما تظهر البالوما للأم المرتقبة في حلم، فتخبر المرأة زوجها: "لقد حلمت بأن أمي (أو خالتي أو أختي الكبرى أو جدتي) قد أدخلت فيَّ طفلاً، ثدياي يكبران". وكقاعدة، فإن البالوما التي تظهر في الحلم وتحضر الـ waiwaia هي بالوما أنثى، مع أنها يمكن أن تكون بالوما رجلاً، لكن الشرط هو أن تكون دائماً ذات قرابة أمومية veiola مع المرأة. والكثير من الأهلين يعرفون من أحضرهم إلى أمهاتهم. إن To,uluwa زعيم omarakana يعرف أن من أعطاه إلى أمه Bomakata هي بالوما Buguabuaga أحد أجدادها من Tabula وهو أخو أمها[83]. وقد ولدت Bwoilagesi التي ذكرت سابقاً إنها

تذهب إلى توما طفلها Tukulubakiki بعد أن أعطاه لها خالها Tmmnavabu. و igu،kawo زوجة Tukulubakiki تعرف أن من أعطاها طفلتها التي تبلغ الآن الثانية عشرة من العمر هي أمها. هذه المعرفة ممكنة فقط في الحالات التي تظهر فيها البالوما بالفعل في حلم المرأة وتخبرها بأنها ستضع waiwaia في رحمها. معلومات كهذه بالطبع ليست مبرمجة على الإطلاق، وأن أغلبية الناس، في الحقيقة، لا يعرفون إلى من يدينون بوجودهم.

في معتقدات التقمص هناك سمة بالغة الأهمية، ورغم اختلاف الآراء حول التفاصيل الأخرى فإن هذه السمة قالها وأكدها جميع الرواة، وهي أن التقسيم الاجتماعي، العشيرة، والعشيرة الفرعية للفرد، محفوظة خلال جميع تحولاته. فالبالوما في العالم الآخر تنتمي إلى نفس العشيرة الفرعية التي كان ينتمي لها الرجل قبل الموت، ويتحرك التقمص بصرامة ضمن حدود العشيرة الفرعية. وتنقل الـwaiwaia بالوما تنتمي إلى نفس العشيرة الفرعية التي تنتمي إليها المرأة التي ستحملها. وكما قلت سابقاً فإن حامل waiwaia هي أنثى من قرابة أمومية كقاعدة. وقد اعتبر من المستحيل إطلاقاً، حدوث أي استثناء لهذه القاعدة، أو أن يتمكن أي فرد ذكر أو أنثى من تغيير عشيرته الفرعية في حلقة التناسخ[84].

هذا يكفي بما يخص الاعتقاد بالتناسخ، ومع أنه اعتقاد شعبي وشامل، أي مع أنه معروف لكل شخص، فإنه لا يلعب دوراً هاماً في الحياة الاجتماعية. والتفصيل الأخير المذكور حول استمرارية علاقات القرابة خلال الحلقة هو فقط اعتقاد جازم موضح لقوة التقسيم الاجتماعي والغائية من الانتماء إلى جماعة اجتماعية. وبالتالي يجب على هذا الاعتقاد أن يقوي تلك الروابط.

- VII -

الجهل بفيزيولوجية التكاثر

قد يبدو من الصواب القول عن الاعتقاد بالتناسخ، وعن الآراء الخاصة بوضع طفل الروح أو دخوله إلى رحم الأم، أنها تعزل أي معرفة عن عملية التلقيح الفيزيولوجية. لكن في مملكة المعتقد، لا جدوى لاستنباط أي استنتاج، أو لأي جدال وفق قانون التناقض المنطقي سواء أكان هذا المعتقد همجياً أو متحضراً. فقد يتعايش معتقدان سوياً بالرغم من تناقضهما منطقياً، بينما استنتاج واضح تماماً من معتقد راسخ، يتم تجاهله بكل بساطة. وهكذا فإن الطريقة السليمة والوحيدة، بالنسبة لباحث أثنولوجي هي أن يتحرى كل جزئية تفصيلية من معتقد بدائي، وأن يشك بأي

استنتاج مستمد من خلال الحدس فقط.

إن التأكيد العام على جهل البدائيين الكلي بوجود التلقيح الفيزيولوجي، يمكن إرساؤه بشكل صحيح وسليم تماماً. لكن مع أن الموضوع صعب دون شك فإن من الضروري الغوص في تفاصيله لتجنب أخطاء فادحة.

تمييز واحد يجب إرساؤه في البداية، التمييز بين التلقيح الذي يعني أن يكون للأب نصيب في بناء جسم الطفل من جهة، وبين العمل الجسدي المحض في الاتصال الجنسي من جهة أخرى. فالرأي الذي تبناه المواطنون متعلق بالشق الثاني ويمكن صياغته كما يلي: إنه من الضروري بالنسبة للمرأة أن تمر بالحياة الجنسية قبل أن تحمل طفلاً.

اضطررت لإنشاء التفريق الوارد آنفاً تحت وطأة المعلومات التي كنت أجمعها، لكي أشرح بعض التناقضات التي برزت في مجرى البحوث. ولذلك يجب قبوله على أنه فارق (طبيعي)، يماثل ويعبر عن وجهة نظر البدائي. إن من المستحيل، في الحقيقة، التكهن بالكيفية التي ينظر بها السكان إلى مسائل كهذه، أو الجانب الذي سيعالجونها به بعد المعرفة الصحيحة للحقائق. مع ذلك، وما دام التفريق قد أقيم، فإن أهمية النظرية ستتضح.

سيتضح أن بمعرفة الحقيقة الأولى فقط (أي نصيب الأب في التلقيح) سيكون هناك تأثير على تشكيل الأفكار البدائية حول القرابة. وما دام الأب لا يفعل شيئاً في تكوين جسم الطفل (حسب أفكار شعب كيريوينا) فلن تكون هناك مشكلة فيما يخص قرابة النسل الأبوي. إن دور الأب هو مجرد دور ميكانيكي لفتح طريق الطفل إلى الرحم ومنه، وهو دور ليس بذي أهمية أساسية هناك فكرة غامضة في المرحلة التي وصلتها حالة المعرفة في (كيريوينا)، وهي صلة العلاقة الجنسية بالحمل، إذ لا توجد أية فكرة مهما كانت تشير إلى مساهمة الرجل في الحياة الجديدة المتكونة في جسد الأم.

سألخص ما قادني إلى القيام بهذا العرض من حقائق، مبتدئاً بجهل دور الأب، إلى أسئلة مباشرة مثل السؤال عن السبب (ula،u) في خلق الطفل، أو كيف تصبح المرأة حاملاً. والجواب الثابت الذي تلقيته، هو أن البالوما هي التي تقدم الطفل Baloma bgeisaika (البالوما أعطتني إياه[85]). بالطبع مثلما في جميع الأسئلة عن السبب (ula،u)، يجب طرح السؤال بصبر وحصافة، وقد يبقى السؤال أحياناً دون إجابة. لكن تلك الإجابة الثابتة كنت أتلقاها، عندما كنت أقوم بطرح السؤال ببلادة وبشكل مباشر، وعند فهمه. لكن يجب أن أضيف هنا وحالاً، أن الإجابة كانت معقدة بطريقة محيرة جداً وهي تتعرض إلى بعض الإشارات حول الجماع. وأمام تلك الإجابات المحيرة، كنت دقيقاً جداً في محاولة الحصول على توضيح لهذه النقطة، فقمت بمناقشة الأمر كقضية جانبية كلما أمكن. وكنت أضع السؤال بشكل تجريدي وأناقشه مراراً في أمثلة ملموسة، بوضع أية حالة حمل خاصة، سواء سابقة أو حالية، كموضوع للحديث.

الحالات التي كانت فيها المرأة الحامل غير متزوجة، كانت حاسمة وهامة بشكل خاص[86]. فعندما كنت أسأل عن والد الطفل غير الشرعي، كنت أتلقى جواباً واحداً مفاده أن ليس له أب، لأن الفتاة لم تكن متزوجة، وعندها كنت أسأل وبكلمات بسيطة تماماً، ومن هو الأب الفيزيولوجي؟ فلا يفهم سؤالي، وحين يناقش الموضوع أكثر من ذلك، ويطرح السؤال بهذه الصيغة. "هناك فتيات غير متزوجات كثيرات، فلماذا أنجبت هذه الفتاة طفلاً بينما لم تنجب الأخريات؟ كانت الإجابة: "بأن البالوما أعطتها هذا الطفل". فكانت تحيرني من جديد الإشارات إلى القول: أن فتاة غير متزوجة قد تعرضت بشكل خاص إلى خطر محاولة قامت بها بالوما وهذه الفتاة قليلة العفة. وتعتبر الفتيات هذه الولادة أفضل تحذير مباشر لتجنب التعرض للبالوما وذلك بتجنب الاستحمام في المد... الخ. أفضل من أن يقعن - بشكل غير مباشر - تحت الشك بعفتهن.

الأطفال اللا شرعيون، أو وفقاً لأفكار الـ(الكيراوانيين)، الأطفال دون آباء، يعاملون مع أمهاتهم بانتقاص. وأتذكر أمثلة عديدة يلاحظ فيها عدم الرغبة بهذه الفتيات، لأنهن قد ولدن أطفالاً خارج إطار الزواج الشرعي لأنهن لسن جيدات. وإذا سألت لِمَ هذه الحالة سيئة؟ تتلقى الجواب ذاته، "لأنه ليس هناك أب، لا يوجد رجل يتلقاه بين ذراعيه" (Gola Taitala aikupoi) وهكذا فمترجمي (Gomaia) قام بحيلة - كما هي العادة قبل الزواج - مع فتاة تدعى (Ilamueria) من قرية مجاورة، وكان يريد الزواج منها. فعندما ولدت طفلاً قام بالزواج من غيرها. وحين سألته لماذا لم يتزوج حبيبته السابقة، أجاب "لقد ولدت طفلاً وهذا أمر سيء للغاية". مع أنه كان متأكداً من أنها لم تخنه أبداً خلال فترة "خطبتهما" (صبايا كيريوينا كن ضحية حيل كهذه)، لم يكن لدى Gomaia أية فكرة عن مسألة أبوة الطفل. ولو كان لديه فكرة لقام بالاعتراف بأبوته للطفل، لكن كان يعتقد بأنه لم يقم سوى باتصال جنسي مع الأم. وأن تلك الولادة في الحقيقة، قد حدثت في الوقت غير المناسب، وكان ذلك كافياً كي يؤثر عليه. هذا يعني أن أية فتاة أصبحت أماً ستجد صعوبة بالغة في الزواج فيما بعد. ولقد تزوجت خلال إقامتي في omarakana فتاتان مماثلتان دون أي تعليق. لا وجود لفتيات في ما يسمى سن الزواج (25 - 45 سنة) غير متزوجات، وعندما سألت فيما إذا قد تبقى فتاة عازبة لأنها قد أنجبت طفلاً قبل الزواج، كانت الإجابة بالنفي القاطع. يجب أن يبقى في الذهن كل ما قيل سابقاً عن البالوما التي تجلب طفلاً وكل الوقائع الواردة في هذا الخصوص أيضاً.

عندما طرحت بشكل مباشر المنظور الجنيني للمسألة، بدلاً من مجرد السؤال عن سبب الحمل، وجدت أن الأهلين جاهلون تماماً بالعملية التي قدمتها. ولم يتجاوبوا أبداً مع ما قدمته من تشبيه بالبذرة التي تزرع في التربة فينمو النبات منها. وقد كانوا مندهشين حقاً. وسألوا فيما إذا كانت "هذه طريقة الرجل الأبيض للقيام بذلك". وكانوا متأكدين تماماً من أن هذه لم تكن هي "العادة" في (كيريوينا). فالسائل المنوي (momana) يخدم فقط أهداف اللذة والتشحيم، وإنه

لمن المميز أن الكلمة (momana) تعني الإفراز الذكري والأنثوي على حد سواء. ولم تكن لديهم أدنى فكرة عن أية خواص أخرى لذلك السائل. وهكذا فإن أي قول عن نسب أو قرابة أبوية مفهومة، كرابط بين بنية جسد الأبن والأب، هو قول غريب تماماً عن عقل البدائي.

يمكن أن يضاف إلى الحالة التي ذكرت آنفاً حالة البدائي الذي لم يتمكن من فهم سؤال: من هو والد طفل المرأة غير المتزوجة؟ إليك مثالين آخرين عن نسوة متزوجات، عندما سألت محدثي عما سيحدث إذا حملت امرأة أثناء غياب زوجها، وافق الجميع بهدوء على أن حالات كهذه قد تقع، دون أن يكون هناك مشكلة مطلقاً بسببها. قال أحدهم (لم أدون اسمه ولا أذكره) متطوعاً عن حالة وقعت له. حين ذهب إلى samanai[87] مع سيده الأبيض، وبقي فيها مدة سنة، وخلال هذه السنة حملت زوجته ووضعت طفلاً. وحين عاد إلى القرية ووجد الطفل، كان كل شيء على ما يرام.

بعد استفسار أكثر، توصلت إلى الاستنتاج بأن الرجل غاب مدة 8 ـ 10 أشهر، ولذلك لم تكن هناك ضرورة ملحة لأن يشك في فضيلة زوجته. لكن الأمر البارز، أن الرجل لم يكن لديه أدنى ميل لأن يعد الأشهر القمرية لفترة غيابه، لذلك قال بأنه غاب مدة سنة دون أدنى اهتمام. وهذا الرجل كان ذكياً، إذ أمضى مع الرجل الأبيض (كدليل) فترة طويلة دون أن يهاب أو أن يبدو في وضع تتحكم فيه زوجته.

عندما ذكرت الأمر هذا في حضرة رجال قلائل من البيض المقيمين في تروبرياند قام السيد Camenon وهو مزارع في kitava برواية حالة أذهلته أثناء حدوثها لأنه لم يكن لديه أية فكرة عن جهل المواطن بالتلقيح. غاب أحد المواطنين من kitava لمدة سنتين كدليل لرجل أبيض في جزيرة وود لارك وحين عاد وجد طفلاً مولوداً قبل شهرين من عودته. فتبنى الطفل مبتهجاً على أنه ابنه ولم يفهم أية إشارة أو لمزة من الإشارات واللمزات التي أبداها بعض الرجال البيض، عندما سألوه: أما كان من الأفضل أن تتبرأ من الطفل؟ أو على الأقل أن تترك زوجتك؟ فقد وجد أمر الحمل الذي تم لزوجته بعد مغادرته بسنة أمراً عادياً دون أدنى شك أو إيحاء. وهناك مثالان مذهلان أحدهما في مذكراتي، لكنني أجد أمامي كمية لا بأس بها من الشواهد التفصيلية المستمدة من سرد لحقائق أقل دقة، وأمثلة ناقشتها مع مخبري المستقلين.

أخيراً، فالأفكار المتعلقة بصلة الأب والطفل، كما يفهمها الأهلون تحوم حول الموضوع. إن لديهم نوعاًواحداً من القرابة فقط، هي القرابة الأنثوية (veiola) وتعني هذه الكلمة القرابة التي من جهة الأم و لا تتضمن أية علاقة بين الأب وأطفاله ولا بين أي من القرابة الأبوية. غالباً عندما كنت أتقصى عن العادات وأساسها الاجتماعي، كنت أتلقى الإجابة: "أوه .. الأب لا يمارسها لأنه ليس (veiola) للأطفال" والفكرة التي تستند إليها القرابة الأمومية هي الجسد المشترك. وفي جميع المسائل الاجتماعية (القانونية، والاقتصادية، والطقسية، قرابة الأخوة هي الأقرب، والأكثر حميمية "لأنهم مكونون من نفس الجسد، نفس المرأة ولدتهم". وهكذا فإن خط التمايز بين

القرابة الأمومية(veiola)وبين القرابة الأبوية (كمفهوم عام وككلمة ليست موجودة بالنسبة للمواطن) تماثل التقسيم بين أولئك الناس الذين هم من نفس الجسد وبين الذين ليسوا كذلك (مشابه تماماً، دون شك، لقرابتنا).

لكن بالرغم من كل هذا، فإن بما يتصل بالتفاصيل الدقيقة للحياة اليومية، والحقوق والامتيازات المتنوعة يقف الأب في صلة حميمة للغاية مع طفله. وهكذا يتمتع الأطفال بعضوية مجتمع قرية أبيهم، مع أن قريتهم الحقيقية هي قرية أمهم. وفي مسائل الأرث، يتمتع الأطفال بامتيازات عديدة يمنحهم إياها الأب، وأهم هذه المسائل، ما يتعلق بإرث السحر، وأنفس السلع. وهكذا غالباً، وعلى الأخص في حالات كالتي ذكرت سابقاً (في الفصل الخامس)، عندما يكون الأب قادراً على القيام بذلك قانونياً فإنه سيترك سحره إلى ابنه بدل أن يتركه إلى أخيه أو ابن أخته. والملاحظ أن الأب ميال عاطفياً بشكل دائم، إلى ترك أكبر قسط لأطفاله، ويفعل ذلك عندما يستطيع.

توريث السحر من الأب إلى ابنه يظهر إحدى الخصائص، إنه يعطى ولا يباع. فالسحر يجب أن ينقل خلال حياة المورث، وبالطبع صيغ السحر وممارساته يجب أن تعلم. إعطاء السحر لرجل من الأقرباء الأموميين (vieola)، الأخ الأصغر، أو ابن الأخت، فإنه يجب دفع مقابل في هذه الحالة، ويجب أن يكون هذا المقابل لا بأس به ويسمى المقابل المدفوع (pokala). أما تلقين السحر للابن فيتم دون أي مقابل مهما كان. هذه سمة من السمات المحيرة العديدة في العادات البدائية،وهي محيرة للغاية، لأن الحق في السحر هو للأقارب الأموميين وليس للأبن أي حق، وفي ظروف محددة، يحرم أصحاب الامتياز منه ويعطى للابن بشكل مجاني، في حين يمنح لأصحاب الإمتياز مقابل ثمن باهظ.

لتناول شروحات أخرى سأورد ببساطة إجابة المواطن على هذه المسألة المحيرة (رأى محدثّي، التناقض بوضوح تام، وفهموا تماماً سبب حيرتي). قالوا: "يعطي الرجل السحر إلى أطفال زوجته، لأنه يعاشرها، يمتلكها، وهي تفعل له جميع ما يتوجب على زوجة أن تفعل لزوجها. وأي شيء يفعله من أجل الطفل هو مقابل (maqula) لما تلقاه منها". هذه الإجابة هي مجرد رأي محدثي فقط، وهي تختصر الإجابات المتماثلة التي كانت تقدم إلي كلما ناقشت هذه المسألة. وهكذا في عقل المواطن، العلاقة الحميمة بين الزوج والزوجة، هي وليست أية فكرة مهما تكن ضعيفة أو بعيدة، عن أبوة جسدية، سبب كل ما يفعله الرجل من أجل أطفاله. ويجب أن يفهم أن الأبوة الاجتماعية وليس الفيزيولوجية (جميع الروابط العاطفية والقانونية والاقتصادية) هي نتيجة لما يتوجب على الرجل تجاه زوجته، وأن الأبوة الفيزيولوجية غير موجودة في عقول الأهلين.

دعنا الآن نبدأ مناقشة النقطة الثانية في التفريق الذي أقمناه آنفاً: وهو الأفكار الغامضة عن العلاقة القائمة بين الاتصال الجنسي والحمل. لقد ذكرت فيما ورد آنفاً أن الأجوبة التي تلقيتها عن سبب الحمل كانت محيرة بالتأكيد. فالمعاشرة هي أيضاً السبب في ظهور الأطفال وهو

تأكيد يسير بشكل مواز للرأي الأساسي القائل بأن البالوما أو تناسخ الـ waiwaia هما السبب الحقيقي.

التأكيد المزعوم كان غاية في التشوش، وبالحقيقة كان مظللاً بالرأي الأساسي، لدرجة أنني في البداية لاحظت الرأي الثاني، وكنت مقتنعاً بأنني حصلت على هذه المعلومة بيسر تام، ولن يكون هناك صعوبات يتوجب إزالتها. وعندما كنت راضياً تماماً بعد أن سويت المسألة وتحريتها، دفعتني غريزة الحصافة المحضة لأن أتلقى عندها صدمة قاسية حيث وجدت أن هناك خطأ في أسس بنياني الذي بدا مهدداً بالتداعي التام. أتذكر حينها أنني أخبرت عن امرأة شابة متقلبة جداً تدعى Iakalusa من kasania "شهوانية جداً" قد أنجبت طفلاً "sene nahuhaita loge ivalulu gudli" وبالتمحيص أكثر في هذه الجملة المحيرة وجدت ودون شك، أن من المحتمل جداً أن تلد فتاة ذات سلوك خليع جداً طفلاً، ولا يمكن أن يتم الحمل دون اتصال جنسي. بدت المعرفة هنا كاملة مثلما كان الجهل سابقاً مطبقاً، ويبدو الرجال أنفسهم قادرين على قبول رأيين متناقضين بالتناوب. ناقشت المسألة بأكثر ما أستطيعه من قدر، وبدا لي أن إجابة الأهلين بنعم أو لا ترتبط بمعرفة أو جهل موضوع المعالجة. لقد احتاروا لإصراري (وأعترف خجلاً) لفقدان صبري، ولم أستطع شرح صعوبة موقفي لهم، مع أنه قد بدا لي أنني أشرت إلى التناقض بشكل مباشر. وحاولت أن أجعلهم يقارنون الحيوانات بالبشر، وسألتهم فيما إذا كان هناك أي شيء كبالوما، يجلب الخنازير الصغار إلى أمهاتها. فقالوا عن الخنازير: (إنها تتصل جنسياً، وعلى الفور تلد الأنثى) "maka takidivdulu minana Ikaitasiikaitosi" إذن لدينا هنا اتصال جنسي يكشف عن ula،u الحمل.

بدا لي لفترة من الزمن أن لا أمل في حل تناقضات وغوامض هذه المعلومات وكنت في مأزق مغلق يائس من تلك المآزق التي يصادفها الباحث في ميدان العمل الإثنوغرافي، عندما يبدأ بالشك بأن المواطنين غير موثوقين، وأنهم يروون الحكايات لهدف ما، أو أن على المرء أن يتعامل مع مجموعتين من المعلومات، إحداهما مشوهة بتأثير الرجل الأبيض. وفي هذه الحالة كما في معظم الحالات، حقيقة، لم يكن لصعوباتي أسباب مماثلة.

الصدمة الأخيرة التي تلقتها آرائي عن "الجهل البدائي" المبنية بثقة، زعزعت استقرار بناء هذه الآراء. الحلقة cyclus الميثولوجية التي دونتها حول البطل Tudava تبدأ بمولده: كانت أمه Mifigis و Bulutukua المرأة الوحيدة من بين جميع سكان قرية laba,i التي بقيت على الجزيرة. فقد هرب الجميع خوفاً من الغول Dokonikon الذي كان يأكل البشر، وقد أتى على نصف سكان كيريوينا تقريباً. هذه الأم تركت مع أبنائها لتعيش وحيدة في كهف raiboag في bologu. نامت الأم ذات يوم في الكهف، وكان الماء يقطر من النوازل الكلسية ويسقط على فرجها، ففتح الممر، فولدت بعد أن حملت، على التوالي: سمكة تدعى bologu وخنزير يدعى Kuebila عند جذع شجرة (ذات أوراق عطرية يحبها المواطنون ويستخدمونها كزينة لهم)

وسمكة أخرى تدعى (kalala سبق ذكرها في القسم الخامس) والببغاء (katakela) والببغاء الآخر karaga والطير sileuaikua وكلب ukuia،ka وأخيراً وضعت Tudava. وكان دافع التلقيح الاصطناعي في هذه القصة غاية في الإذهال. فكيف كان ممكناً وجود موضوع، هو بقية جهل سابق، بين أناس لا يزال جهلهم به مطبقاً؟ وكيف أن تلك المرأة التي في الأسطورة قد أنجبت أطفالاً متعاقبين ولم تتعرض إلا مرة واحدة فقط للماء المتساقط قطرات من النوازل الكلسية؟هذان سؤالان محيران بالنسبة لي، وقد طرحتهما على الأهلين آملاً الحصول على بعض الضوء، وبعض الأمل في النجاح.

على أية حال فقد كوفئت ونلت حلاً نهائياً وواضحاً لمصاعبي، حلاً تعرض لسلسلة اختبارات حصيفة تلت، بعد أن حاولت مع أفضل ما لدي من محدثين واحداً تلو آخر. وإليك رأيهم في المسألة: امرأة عذراء (na; nakapatu بادئة تعني أنثى و kapayu تعني مغلقة) لا تستطيع أن تلد طفلاً، ولا تستطيع الحمل كذلك، لأنه لا يستطيع شيء الدخول إلى فرجها أو الخروج منه. يجب أن تفتح، أو تثقب (idasi هي الكلمة المستخدمة لتصف فعل قطرات الماء بـ Bulutukua). وهكذا فإن مهبل امرأة قامت باتصالات جنسية كثيرة سيغدو مفتوحاً أكثر ليدخل طفل الروح إليه بسهولة. والمرأة التي تحافظ على عفافها تماماً ستكون فرصها في الحمل أقل بكثير. والجماع الجنسي غير ضروري أبداً إلا من أجل وظيفته الميكانيكية. ويمكن استخدام أية طريقة أخرى في حالة إهمال لتوسيع الممر. وحين يختار الطفل الروح الدخول، أو أن تختار البالوما وضع Waiwaia ستغدو المرأة حاملاً. كذلك قمت بتسوية دون أدنى شك من محدثيّ، في حالة Tilapo,i المرأة التي تعيش في kabulula القرية القريبة جداً لـ omarakana: إنها نصف عمياء، وبلهاء تقريباً، ساذجة جداً لدرجة أنه لن يخطر ببال أحد إقامة اتصال جنسي معها. وهي في الحقيقة، موضوع مفضل لنوع من النوادر التي تدور حول افتراض قيام شخص ما بالاتصال بها، وهي نوادر يتم التلذذ بها، وإعادتها، لدرجة أن عبارة (kuoifilapo,i ذو علاقة مع Tilapo,i) أصبحت عبارة هزء وسخرية. وعلى أية حال، وبالرغم من حقيقة الاعتقاد بعدم تعرضها لأي اتصال، فقد ولدت طفلاً ذات يوم، وتوفي هذا الطفل بعد ولادته. هناك مثال، مع أنه أكثر إدهاشاً، يدور حول امرأة أخرى من siaketa. علمت أنها ساذجة جداً لدرجة أن أي شخص يتهم بممارسة الجنس معها سينتحر. ومع ذلك كان لدى هذه المرأة، لا اقل من خمسة أطفال. ويشرح الأمر في كلتا الحالتين، على أن الحمل قد وقع بعد توسيع الفرج باللعب بالإصبع. وكان محدثيَّ يعالجون الموضوع بتلذذ، شارحين لي جميع تفاصيل العملية بالرسم والنقش. ولم يترك وصفهم أدنى شك، حول إيمانهم الصادق في إمكانية حمل النساء دون اتصال جنسي.

وهكذا فقد اتضح لي الفارق الرئيسي بين فكرة العمل الميكانيكي للاتصال، الذي يشمل جميع الأهلين الذين يعرفون الظروف الطبيعية للحمل، وبين معرفة التلقيح ودور الرجل في خلق

الحياة الجديدة في رحم الأم، وهي حقيقة ليس لدى الأهلين أدنى فكرة عنها. هذا التفريق تسبب في وجود اللغز القائم في أسطورة Bulutukua حيث يتوجب فتح المرأة، وحالما يتم ذلك، تمكنت من ولادة مجموعة كاملة من الأطفال، بشكل متعاقب، دون الضرورة إلى أية حادثة فيزيولوجية جديدة. وهو أيضاً يتسبب في معرفة التلقيح الحيواني. في حالة الحيوانات، والحيوانات الداجنة كالخنزير والكلب بأقصى وضوح في تصور المواطن للكون ـ لا يعرف الأهلون شيئاً عن حياة ما بعد موتها أو وجود روحي لها. وإن يسألوا عن وجود بالوما حيوانية قد يجيب واحدهم مباشرة بنعم أو لا، لكن إجابته ستعبر عن رأي مرتجل وليس عن رأي تراثي. وهكذا في حالة الحيوانات يتم تجاهل مشكلة وجود تناسخ أو تكوين حياة جديدة بكل بساطة. ومن جهة أخرى، فإن الجانب الفيزيولوجي معروف جيداً. وعندما تسأل عن تناسل الحيوانات فإنك ستلقى جواباً يؤكد ضرورة وجود شروط فيزيولوجية، لكن الجانب الآخر ـ المشكلة الحقيقية لكيفية خلق حياة في الرحم ـ يتم تجاهله ببساطة. فليس من المستحسن القلق حول هذا الأمر، لأن المواطن لا يتجشم أبداً عناء نقل معتقداته بشكل متسق إلى الميادين التي لا تنتمي إليها هذه المعتقدات بشكل طبيعي. فهو لا يفكر في مسائل تخص حياة ما بعد الموت بالنسبة للحيوانات وليس لديه أفكار حول دخولها هذا العالم. فهذه المسائل محلولة فيما يخص الإنسان، والإنسان هو ميدانها المناسب، ويجب أن لا تمتد إلى ما عدا ذلك. وحتى في الأديان غير الهمجية مسائل كهذه (الروح الحيوانية، وخلود الحيوانات) محيرة جداً والإجابات عليها ليست أكثر اتساقاً من إجابات papuan.

في الختام يمكن القول من جديد، بأن تلك المعرفة التي لدى الأهلين عن هذه المسألة ليس لها أهمية سوسيولوجية، وأنها لا تؤثر على مواضيع القرابة عند المواطن، ولا تؤثر على سلوكه في مسائل الجنس. يبدو من الضروري، نوعاً ما، القيام باستطراد عام أكثر في هذا الموضوع بعد أن تناولت مادة كيريوانا. كما هو معروف جيداً، أن أول من اكتشف الجهل بالأبوة الجسدية، هو السير "بالدوين سبنسر" والسيد "ف. غلين" بين قبيلة Arunta في وسط استراليا. ووجد بعد ذلك نفس حالة الأشياء، بين عدد كبير من القبائل في استراليا الوسطى، على أيدي المكتشفين الرواد، وعلى أيدي متعصبين آخرين. فقد شملت المنطقة المغطاة بالبحوث، عملياً، كل الجزء الأوسط والشمالي الشرقي من القارة الاسترالية، لأنها كانت لا تزال مفتوحة للبحث الأثنولوجي.

المسائل الجدلية الرئيسية التي أثيرت حول هذا الاكتشاف كانت: أولاً: هل هذا الجهل هو سمة تميز الثقافة الاسترالية أو حتى ثقافة Arunta؟ أم أنها حقيقة كونية موجودة وسط العديد من الأعراق الدنيا أو جميعها؟ ثانياً: هل حالة الجهل هذه بدائية، أي هل هي ببساطة ناتجة عن غياب المعرفة التي تعزى إلى ملاحظة واستدلال غير كافيين؟ أم أنها ظاهرة ثانوية تعزى إلى الغموض الذي تفرضه أفكار أرواحية على المعرفة البدائية[88]؟

لولا رغبتي في إضافة بعض الحقائق المستمدة من عمل أجري خارج كيريوينا لما شاركت في الجدل حول هذه المسألة إطلاقاً. وهذه الحقائق تتألف بشكل جزئي من ملاحظات عامة استمدت من الميدان. ولها علاقة مباشرة بهذه المسائل. لذلك آمل أن يكون لي العذر في هذا الاستطراد، بدعوى أنه ليس تأملاً واسعاً في النقاط مثار الجدل، بقدر ما هو مادة إضافية لها علاقة بهذه المسائل.

قبل كل شيء، أريد أن أورد بضع ملاحظات من خارج كيريوينا، التي تبدو أنها توضح حالة جهل مماثلة للحالة الموجودة في تروبرياند، موجودة وسط إطار كبير من papuo ميلاينزيين في New Guinea. يكتب البروفسور seligman عن الـkoita "يقال إن عملاً جنسياً واحداً غير كاف لإنتاج حمل، وللتأكد من إنتاج حمل يجب أن تستمر المعالجة بشكل ثابت طيلة شهر[89]" لقد وجدت حالة مماثلة لهذه بين Mailu على الساحل الجنوبي من New Guinea: "العلاقة بين المعاشرة والحمل تبدو معروفة بين Mailu". لكن بالاستقصاء المباشر عن سبب الحمل، لم أتلق إجابات إيجابية مؤكدة. فالأهلون لا يفهمون بوضوح معنى العلاقة بين الحقيقتين... ومثلما وجد البروفسور Seligman وسط koita، وجدت الاعتقاد الراسخ بأن الاتصال الذي يؤدي إلى الحمل يجب أن يدوم شهراً أو أكثر، وأن اتصالاً جنسياً لمرة واحدة ليس كافياً لتحقيق الحمل[90].

إن أياً من هذين القولين ليس مؤكداً، وفي الحقيقة، لا يبدو أنهما يتضمنان جهلاً تاماً بالأبوة الجسدية، وبما أن أياً من الباحثين، لا يبدو أنه قد غاص في التفاصيل، فيمكن للمرء أن يشك بشكل أولي بأن البيانات تتضمن كفاءات أكثر. وفي الحقيقة، قد تمكنت من بحث المسألة خلال زيارتي الثانية إلى New Guinea، وأعلم أن عرضي حول Mailu غير مكتمل. فأثناء زيارتي إلى Mailu كنت محتاراً، نفس حيرتي في كيريوينا. ففي كيريوينا كان برفقتي صبيان من منطقة مجاورة (Mailu) وقد قدما لي نفس المعلومات كالتي جمعتها من كيريوينا بالضبط أي أنهما أكدا ضرورة الاتصال الجنسي قبل الحمل، لكنهما كانا جاهلين بالتلقيح تماماً. بينما حين أتصفح ملاحظاتي المدونة في صيف 1914 في Mailu وبعض الملاحظات التي أخذتها من Sinaugholo القبلية الوثيقة الصلة مع koita فإنني أرى أقوالاً حدثني بها الأهلون تتضمن فعلاً المعرفة الحقيقية لضرورة مرور المرأة بحياة جنسية قبل الحمل، وبالنسبة لجميع الأسئلة المباشرة عن وجود أي شيء في الاتصال الجنسي يسبب الحمل. كانت الأجوبة سلبية ولسوء الحظ، ولا في أي مكان آخر، لم أقم باستقصاء مباشر عن وجود معتقدات حول "وجود سبب خارق للطبيعة في الحمل". وقد أخبرني صبية Gadogado,a المنطقة القريبة من Mailu، أنه لا وجود لمعتقدات كهذه بينهم. وقولهم هذا، لا يمكن اعتباره نهائياً على أية حال، لكونهم قد قضوا معظم وقتهم في خدمة الرجل الأبيض، وأنهم قد لا يعرفون الكثير من المعرفة التراثية لقبيلتهم. وعلى أية حال، ما من شك في أن كلا، عرض البروفسور Seligman ومعلوماتي المستمدة من

Mailu، إذا ما طورت بمساعدة الرواة من المواطنين، فإنها ستعطي نتائج مماثلة للحقائق المتعلقة بجهل عملية التلقيح في كيريوينا.

جميع المواطنين في koita و Massim الجنوبي، من Godogado,o والـ Massim الشمالي من كيريوينا[91] يمثلون أصل السكان الميلانزيين papuo والكيروانيين وهم الأكثر تطوراً[92].

وجود جهل تام، من النوع نفسه الذي اكتشفه سنبر وغلين، وسط الـ papuo ميلانزيين الأكثر تطوراً، ووجوده المحتمل وسط جميع الـ papuo ميلانزيين، يبدو أنه يدل على مجال من الانتشار أوسع بكثير، وديمومة أطول بكثير، في المراحل الأعلى من التطور، أكثر مما يمكن افتراضه هنا. يجب أن نعيد التأكيد على أنه ما لم يكن البحث مفصلاً، وعلى الأخص، ما لم يؤخذ الفارق المذكور سابقاً بعين الاعتبار، سيكون هناك دائماً فرصة للفشل، أو العرض الخاطيء[93].

ننتقل إلى النقطة الجدلية الثانية، المذكورة آنفاً، فيما إذا كان الجهل المعني هو نتيجة ثانوية تفرضه أفكار أرواحية غامضة، السمة العامة لموقف العقل الكيرواني. ستؤكد الإجابة بالنفي على هذا السؤال. وقراءة العرض المفصل السابق من وجهة النظر هذه، ربما تصبح مقنعة بما فيه الكفاية. لكن إيراد بعض الملاحظات الأخرى قد يضيف وزناً آخر لهذا العرض. بما يتعلق بهذا الموضوع، عقل المواطن خالٍ تماماً، ولا يبدو الأمر وكأن المرء وجد أفكاراً ظاهرة جداً حول التناسخ، تسير بالتوازي مع معرفة قليلة غامضة. ومع أن الأفكار والمعتقدات الخاصة بالتناسخ موجودة دون شك، إلا أنها ليست ذات أهمية اجتماعية بارزة، ولا تمثل مطلقاً الأولوية في مخزون الأفكار المعتقدية لدى المواطن. والأكثر من ذلك، يمكن المعرفة بشكل جيد أن العملية الفيزيولوجية، والدور الذي تلعبه البالوما موجودان جنباً إلى جنب، بالضبط كما توجد أفكار حول ضرورة المداعبة الميكانيكية للفرج جنباً إلى جنب مع فعل الروح. أو كما في مسائل لا تحصى، يعرف المواطن تسلسل الأحداث الطبيعي والعقلي (بما تعنيانه لنا) ويعرف ترابطهما السببي، مع أنهما يسيران متوازيين في تسلسل وترابط سحري.

مشكلة الجهل بالتلقيح ليست متصلة بسيكولوجية المعتقد، بل بسيكولوجية المعرفة المبنية على الملاحظة. قد يُظلَّل، معتقد أو يُجعل غامضاً بمعتقد آخر، وعندما يتم القيام بملاحظة مادية، يتمسك الأهلون بالرابطة السببية، ولا يستطيع معتقد أو خرافة تعتيم هذه المعرفة، مع أنه يمكن أن يسير معها على التوازي. فسحر الحدائق لا يعتم بأي شكل من الأشكال على معرفة الأهلين السببية بضرورة التخلص المناسب من الشجيرات الضارة وتسميد الأرض بالرماد، وسقايتها... الخ. فكلتا مجموعتي الحقائق تسيران بشكل متوازٍ داخل عقله، دون أن تعتم إحداها على الأخرى بأي شكل من الأشكال.

في حالة جهل الأبوة الفيزيولوجية، نحن لا نتعامل مع حالة إيجابية للعقل، مع عقيدة تؤدي إلى ممارسات وشعائر وعادات، بل نتعامل فقط مع حالة سلبية، وهي غياب المعرفة. وغياب المعرفة

هذا لا يمكن أن ينتج عن معتقد إيجابي. وأية فجوة واسعة في المعرفة، وأي غياب للمعلومات، وأي نقص عام في الملاحظة، يوجد بين الشعوب البدائية، ويقدم دليلاً مناقضاً يجب اعتباره بدائياً.

قد نجادل كذلك، بأنه كان للبشرية معرفة بدائية بكبريت الشمع في الماضي، لكننا نقول بأن هذا قد طغى عليه لاحقاً الاستخدام الأكثر روعة وتعقيداً لطرق اشتعال احتكاكية أخرى.

لشرح جهل الأهلين بالأبوة الفيزيولوجية، بافتراض أنهم "لا يعرفونها"، سيبدو الأمر متأخراً أكثر من كونه محاولة جادة للوصول إلى أساس الأشياء. مع ذلك فالأشياء قد تبدو غاية في البساطة بالنسبة لأي إنسان يتوقف لحظة عن إدراك الصعوبات التي لا تقهر، تلك الصعوبات التي كان على المواطن "الفيلسوف الطبيعي" أن يتغلب عليها حتى يصل إلى أي شيء يقرب معرفته بعلم الجنين إلى معرفتنا. إن يدرك المرء مدى تعقيد هذه المعرفة، وكيف أننا لم نصل إليها إلا في وقت متأخر، سيكون من المخالف للطبيعة والعقل، افتراض وجود حتى أقل بصيص منها بين الأهلين. قد يبدو كل هذا مستحسناً، حتى لشخص يتناول هذا الموضوع من موقف تأملي فقط متسائلاً، ما هي وجهة نظر الأهلين المحتملة في هذه المسألة؟

هنا لدينا مؤلفون، بعد إيجاد هذه الحالة العقلية الإيجابية بين الأهلين، تلقوا الأخبار بالشك، ويحاولون فهم حالة المواطن العقلية بأقصى الطرق مراوغة. إن الطريق من الجهل المطلق إلى المعرفة الدقيقة طويل ويجب أن يقطع بشكل تدريجي. فما من شك في أن الكيروانيين قد خطوا خطوة على الطريق عندما تعرفوا على ضرورة الاتصال الجنسي كشرط أساسي للحمل، مع أن هذا التعرف قد قام به في الحقيقة ـ لربما بدرجة أقل من الوضوح ـ الـ Arunta في وسط استراليا، الذين وجد سبنسر وغلين عندهم فكرة أن الاتصال الجنسي، يحضر المرأة لاستقبال الطفل الروح.

هناك اعتبار آخر، طرحه بعض المؤلفين السابقين، ويبدو لي أنه يؤدي إلى نفس النقطة، والأكثر من ذلك، أنه بدا كذلك للعديد من محدثي البدائيين، وأقصد بهذا الاعتبار، أن أغلب الأجناس الهمجية قد بدأت الحياة الجنسية لديهم في وقت مبكر جداً، وهي تمارس بتركيز بالغ، بحيث يبدو أن الاتصال الجنسي بالنسبة إليهم، هو حقيقة نادرة وبارزة، مذهلة بتفردها، تجرهم للبحث عن النتائج. بل على العكس من ذلك فالحياة الجنسية تبدو لهم حالة عادية. وفي كيريوينا، يفترض أن الفتيات غير المتزوجات عموماً يمارسن الفجور كل ليلة تقريباً منذ السادسة من عمرهن. إن يكن الأمر كذلك أم لا، فهو غير هام، وما يهم فقط أن المواطن في كيريوينا يرى في الاتصال الجنسي حدثاً عادياً كالأكل والشرب أو النوم. فما الذي يدفع ملاحظة المواطن ليرى ما يلفت انتباهه إلى الرابطة الموجودة بين حدث يومي عادي من جهة، وبين حادثة فردية استثنائية من جهة أخرى؟ أنى له أن يعرف أن عملاً تمارسه المرأة بعدد مرات الأكل والشرب تقريباً، يسبب لها الحمل الذي يحدث مرتين أو ثلاثة طيلة حياتها؟ إنه لمن الأكيد أن اكتشاف

الرابطة بين حادثتين بارزتين تتم بسهولة. وأن نجد شيئاً ما غير عادي ناتجاً عن حادثة عادية تماماً، هذا الاكتشاف يتم بطريقة علمية وعقل علمي، بالإضافة إلى المقدرة على البحث وفرز الحقائق، وعزل العوامل الثانوية، والتجريب وفق ظروف محددة. ولو أعطي البدائيون شروطاً كهذه لكان من المحتمل أن يكتشفوا تلك الصلة السببية، لأن آلية عمل العقل البدائي تتم وفقاً لنفس مبادىء عقولنا. فمقدرته على الملاحظة حادة، وعندما يكون مهتماً، فهو لا يجهل مفهوم السبب والنتيجة[94]. ومفهوما (سبب ونتيجة) على الرغم من أنهما يبدوان في الشكل المتطور لهما، ضمن المجال التنظيمي والقانوني والعادي فإنهما في أصلهما السيكولوجي، دون شك يقعان ضمن مجال اللا قانوني، واللا منتظم، وغير العادي والمتفرد.

بعض من محدثّي البدائيين أشاروا بوضوح بالغ إلى افتقار مناقشتي إلى الاتساق، عندما قلت بفجاجة، إن الذي ينتج الحمل ليس البالوما، بل يتسبب به شيء ما يشبه البذرة المرمية على التربة. وأذكر أنني كنت أمام تحد مباشر تقريباً، عندما سئلت عن التناقض، كيف أن ما يتكرر يومياً أو نحو ذلك، يؤدي إلى نتائج نادرة جداً.

تلخيصاً للموضوع، يبدو أنه ما من شك، إذا كنا منصفين تماماً في حديثنا عن بعض شروط "بدائية" العقل، فإن مسألة الجهل الذي أعنيه، هو شرط بدائي، وسيطرته وسط الميلانزيين New Guinea تبدو أنها تدل على حالة تدوم في صلب مراحل من التطور البشري أكثر بكثير مما بدا اعتقاده ممكناً على أساس مادة استرالية فقط.

إن بعض المعرفة لآلية العقل البدائي، والظروف التي كان عليه القيام بملاحظاته الخاصة بهذا الموضوع تحت وطأتها، يجب أن تقنع أي شخص، أنه ما كان بالإمكان لأية حالة أخرى أن توجد، وليس من الضروري لتوضيح هذه المسألة أن تجلب نظريات أو شروحات بعيدة عن الاحتمال.

هناك مجموعة أخرى من الحقائق إضافة إلى الحقائق الملموسة التي ذكرت آنفاً عن المعتقدات البدائية. وهذه المجموعة لا تقل أهمية عن ذلك، ويجب مناقشتها قبل أن نعتبر أن الموضوع الحالي قد وفي حقه. أعني بهذه الحقائق الإضافية، القوانين السوسيولوجية العامة التي لا بد من ضمها وتأطيرها في الميدان لكي يتمكن الملاحظ من فهم المادة التي تجلبها الملاحظة بشكل فوضوي وغير مفهوم، وتدوينها في شكل علمي مفيد. لقد وجدت افتقاراً إلى وضوح فلسفي في مسائل متعلقة بالعمل الميداني السوسيولوجي والأثنوغرافي، وكان معيقاً كبيراً في محاولاتي الأولى لملاحظة ووصف مؤسسات بدائية. وإنني أعتبر أن ذكر الصعوبات التي واجهتني في عملي، والطريقة التي حاولت بها التغلب على تلك الصعوبات أمر أساسي جداً.

وهكذا فإن إحدى القواعد الرئيسية التي بدأت بها عملي الميداني كانت "الجمع المحض للحقائق وفصل التفسيرات عنها". هذه القاعدة صحيحة تماماً، إذا فُهم من كلمة تفسيرات كل

التأملات الافتراضية حول الأصول.. الخ، وجميع التعميمات العجلى. فلولا شكل من أشكال التفسير، لما أمكن القيام بالملاحظة العلمية، أعني التفسير الذي يرى في التنوع اللا متناهي للحقائق قوانين عامة، والذي يخدم الأساسي دون سواه، والذي يصنف ويرتب الظواهر، ويضعها في علاقة تبادلية. دون تفسير كهذا، لا بد للعمل العلمي الميداني إلا أن ينزل إلى مستوى تجميع محض للحقائق، وفي أفضل حالاته قد يقدم نثريات دون ترابط داخلي. ولن يكون قادراً أبداً على رسم البنيان السوسيولوجي المجرد لشعب، أو يقدم وصفاً عضوياً لمعتقداته، أو أنه يستخلص من منظور بدائي صورة للعالم. فالطبيعة اللا عضوية، المفككة والمجزأة لمعظم المادة الأثنولوجية المعاصرة، تعزى إلى مذهب "الحقيقة المجردة". وكأن من الممكن أن تلف في ملاءة عدداً محدداً من "الحقائق كما تجدها"، وتعود بها جميعاً إلى الدارس في بيته ليبني عليها تعميماته وهياكله النظرية.

الحقيقة، إن إجراء كهذا مستحيل تماماً. حتى لو نهبت منطقة بجميع أشيائها المادية وعدت بها إلى موطنك دون أن تهتم اهتماماً بالغاً بوصف فائدتها بدقة ـ طريقة استخدمت منهجياً في بعض الممتلكات غير البريطانية في الباسيفيكي ـ كمجموعة في متحف، ستكون ذات قيمة علمية ضئيلة، لأنه ببساطة، يجب أن يجري الترتيب والتصنيف والتفسير ميدانياً بالرجوع إلى الكل العضوي للحياة الاجتماعية البدائية. ما هو مستحيل في الظواهر الأكثر "تبلوراً" لا يزال ممكناً قليلاً مع تلك الأشياء التي تطفو على سطح سلوك بدائي، أو تكمن في أعماق العقل البدائي، أو تدعم جزئياً في مؤسسات وطقوس بدائية. على الإنسان أن يواجه في الميدان فوضى من الحقائق، بعضها صغيرة جداً لدرجة تبدو معها أنها غير هامة، وحقائق أخرى تظهر كبيرة جداً لدرجة يصعب معها الإحاطة بها في لمحة تركيبية واحدة: وهي في هذا الشكل الخام ليست حقائق علمية على الإطلاق، إنها محيرة تماماً ولا يمكن تثبيتها إلا بالتفسير، والرصد، واستيعاب ما هو أساسي فيها وتثبيته. القوانين والتعميمات هي فقط حقائق علمية، والعمل الميداني يتكون فقط وحصراً في تفسير الحقيقة الاجتماعية المشوشة، بإخضاعها إلى قوانين عامة.

جميع الإحصائيات، كل مخطط قرية أو أرض، كل سلالة، كل وصف لطقس ـ في الواقع كل وثيقة أثنولوجية ـ هي بحد ذاتها تعميم، وأحياناً يكون تعميماً صعباً، لأن على المرء في كل حالة أن يكتشف ويصوغ القواعد أولاً، ماذا يحصي؟ وكيف يحصي؟ كل خطة يجب أن ترسم لتعبر عن ترتيبات سوسيولوجية أو اقتصادية. وكل سلالة يجب أن توضح علاقات القربى وسط شعب. وهذه الخطة ستكون قيمة فقط عندما تجمع كل الحقائق المتعلقة بشعب أيضاً. في كل طقس يجب أن يفرز العرضي عن الأساسي، والعناصر الثانوية عن العوامل الرئيسية، تلك التي تتنوع في كل أداء طقسي عن تلك الاعتيادية. قد يبدو كل هذا بديهياً، ومع ذلك فإن التشديد على الاحتفاظ "بالحقيقة المجردة فقط" لا يزال مستخدماً دائماً، كمبدأ موجه في جميع

التعليمات الخاصة بالعمل الميداني.

- VIII -

آراء عامة حول سوسيولوجيا المعتقد

لنعد من هذا الاستطراد، إلى الموضوع الرئيسي. أريد تقديم بعض القواعد السوسيولوجية العامة، التي كان علي أن أصوغها كي أعالج المشاكل المحددة والتناقض في المعلومات، كي أكون منصفاً تجاه تعقيد الحقائق. وفي الوقت ذاته قمت بتبسيط هذه القواعد، كي تقدم ملخصاً واضحاً. وما سيقال في هذا المكان ينطبق على كيريوينا لكنه لا ينطبق بالضرورة على أي من المناطق الأكبر الأخرى. وفقط تلك التعميمات السوسيولوجية التي لها علاقة مباشرة بالمعتقد، أو حتى وبشكل أخص بالمعتقدات الواردة في هذه المقالة، هي ما سوف يناقش هنا.

إن المبدأ العام، الأكثر أهمية والمتعلق بالمعتقد، الذي أجبرت على احترامه وأخذه بعين الاعتبار أثناء سير دراستي الميدانية هو التالي: أي معتقد، أو موضوع من التراث الشعبي ليس معلومة بسيطة يمكن أخذها من أي مصدر اعتباطي، أو من أي رواية عن طريقة المصادفة، ووضعها كبديهية يرسمها خط محيطي واحد، بل العكس من ذلك، إن كل معتقد هو ما انعكس في جميع عقول المجتمع المعني، وتبدى في ظواهر اجتماعية كثيرة. لذلك فهو معقد، وفي الحقيقة، موجود ضمن الحقيقة الاجتماعية بتنوع كبير. كثيراً ما يكون محيراً، مربكاً ومراوغاً. بكلمات أخرى، يوجد في المعتقد "بعد اجتماعي" ويجب دراسة هذا البعد بدقة، ويجب دراسة حركة المعتقد ضمن هذا البعد، يجب التحري عنه على ضوء النماذج المتنوعة للعقول والمؤسسات المتباينة التي يمكن تتبع أثره فيها. فمن غير العلمي تجاهل هذا البعد الاجتماعي والقفز فوق التنوع الذي يظهر به أي موضوع فولكلوري لجماعة اجتماعية، وكذلك ليس علمياً أن نعرف هذه الصعوبة، ثم نحلها بأن نفترض ببساطة أن تلك التنوعات ليست أساسية، وأن الأساسي فقط في العلم هو الذي يمكن صياغته في قوانين عامة.

تبدو الطريقة التي تصاغ فيها معلومات أثنولوجية حول معتقدات، حسب ما جرت العادة لحد ما، كهذه الصياغة: "يعتقد الأهلون بوجود سبع أرواح" أو: "في هذه القبيلة نجد أن الروح الشريرة تقتل الناس بين الشجيرات البرية"... الخ. أقوال كهذه هي زيف دون شك، أو ناقصة في أفضل حالاتها، لأنه لا يوجد أي اعتقاد أو فكرة كهذه عامة بين جميع البدائيين، فكل مجموعة لها أفكارها ومعتقداتها. زد على ذلك، أن المعتقدات والأفكار لا توجد في آراء أفراد

مجتمع ما مصوغة بشكل واع فقط، بل إنها مجسدة في مؤسسات اجتماعية، ويعبر عنها في سلوك خاص، ويجب استنباط الأفكار من كليهما. على أية حال، يبدو وبوضوح أن المسألة ليست بسيطة كما في الاستخدام الأثنولوجي لتفسيرات "ذات بعد واحد". كأن يمسك عالم الأثنوغرافيا أحد الرواة، ويصوغ من حديث معه رأي البدائي، ولنقل، ما يتعلق بما بعد الحياة، ثم يدون هذا الرأي الشخصي في صيغة الجمع، ونقرأ نحن "يعتقد البدائيون كذا وكذا". هذا هو ما أدعوه تفسيراً ذا "بعد واحد" لأنه يتجاهل الأبعاد الاجتماعية التي يجب دراسة المعتقد على ضوئها، كما يتجاهل التعقيد الأساسي للمعتقد وتعدديته[95].

بالطبع يمكن تجاهل هذه التعددية غالباً ولكن ليس دائماً بشكل من الأشكال. وإهمال هذه التعددية في التفاصيل من منظور أنها غير مهمة في الاتساق الذي يسود جميع المزايا الأساسية والرئيسية في معتقد ما. لكن هذه المسألة يجب دراستها، واستخدام قواعد منهجية لتبسيط هذا التنوع وتوحيد تعددية الحقائق. يجب إهمال أي إجراء اعتباطي، لأنه غير علمي - مع ذلك - وحسب ما أعلم، لم يقم أي باحث ميداني وحتى أكثرهم شهرة، ببذل أية محاولة لاكتشاف وإرساء قواعد منهجية كتلك. لذلك يجب التساهل مع الملاحظات التالية، لأنها مجرد محاولة - دون عون - لاقتراح بعض علاقات هامة. وهي تستحق التسامح أيضاً، كونها نتيجة خبرات حقيقية، ومصاعب تمت مواجهتها في الميدان، فإن يكن هناك بعض النقص في الاتساق والسلاسة فيما تم شرحه من معتقدات، وإن تدفع صعوبات الملاحظ إلى التراخي لحد ما، فيجب أن يعذر لنفس السبب. لقد حاولت أن أبين بأقصى درجة ممكنة من البساطة "البعد الاجتماعي" في مملكة المعتقد، وألا أخفي الصعوبات الناجمة عن وجود التنوع في آراء البدائي، وأن أبين ضرورة وضعي في الاعتبار باستمرار، كلاً من المؤسسات الاجتماعية، والتفسير البدائي، بالإضافة إلى سلوك البدائيين، لكشف حقيقة اجتماعية، بحقائق سيكولوجية، والعكس بالعكس.

دعنا الآن نبدأ في إرساء القواعد التي تسمح لنا بتقليل تعددية مظاهر معتقد ما إلى حقائق أبسط. ولنبدأ بالقول الذي تكرر عدة مرات، وخاصة ، أن الحقائق الخام، تمثل فوضى من التنوع والتعددية. بسهولة يمكن العثور على أمثلة بين ما قدمناه من مادة في هذه المقالة، وستسمح هذه الأمثلة بتوضيح النقاش وجعله ملموساً. إذن لنبدأ بما يقابل هذه المسألة من معتقدات، "كيف يتخيل الأهلون عودة البالوما ؟" لقد طرحت هذا السؤال في صياغة وافية حقاً، على سلسلة من محدثي. كانت الإجابات في المقام الأول، مجزأة دائماً حيث يخبرك المواطن عن جانب غالباً ما يكون لا علاقة له بالسؤال، إذ يتوقف ذلك على ما أوحى به سؤالك لعقله في نفس اللحظة. ولن يفعل "إنسان متحضر" غير ذلك إذ كان غير مدرب. وبالإضافة إلى كون السؤال مجتزأ (وهذا يمكن معالجته بتكرار السؤال واستخدام ما يقوله محدث لسد ثغرة محدث آخر)، فقد كانت الإجابات أحياناً كثيرة، متناقضة وغير كافية، بشكل يدعو للقنوط. لقد كانت غير كافية لأن بعض الرواة كانوا غير قادرين على استيعاب السؤال، أو على أية حال، لم يكن باستطاعتهم

وصف حقيقة معقدة بسبب مستواهم العقلي، مع أن آخرين كانوا أذكياء بشكل مدهش، وقادرين على فهم مرمى الباحث الأثنولوجي تقريباً. ما الذي كان علي فعله ؟ أألفق نوعاً من رأي "وسط" ؟ لقد بدت درجة الاعتباطية كبيرة. والأكثر من ذلك ، كان واضحاً أن الآراء هي جزء صغير فقط من المعلومات المتوفرة فجميع الناس حتى أولئك الذين لم يكونوا قادرين على قول ما في أفكارهم حول عودة البالوما، أو ما يحسونه تجاهها، كان سلوكهم تجاه البالوما لا يختلف عن سلوك الآخرين، وكانوا يلتزمون بالقواعد التقليدية المعينة، ويمتثلون لشعائر محددة في رد فعل عاطفي.

هكذا في البحث عن إجابة للسؤال السابق أو أي سؤال آخر حول معتقد أو سلوك كنت مدفوعاً للبحث عن الإجابة في العادات المقابلة. وكان لا بد من تسجيل الفارق بين الرأي الشخصي والمعلومات المجمعة عن طريق توجيه أسئلة إلى المحدثين، والممارسات الطقسية، كمبدأ أول . وسيتذكر القارئ بعضاً من العقائد الدوغمائية التي وردت آنفاً، فقد وجدتها معبراً عنها في ممارسات تراثية تقليدية. وهكذا فان الاعتقاد العام بعودة البالوما، يتجسد في الواقعة الكبيرة "الميلامالا" ذاتها. ان عرض النفائس ioiova، وتشييد مصاطب خاصة (Tokaikaya) وعرض الطعام على Laloogua، كلها ممارسات تعبر عن وجود البالوما في القرية، وعن الجهود المبذولة لإرضائها لتقوم بشيء ما لصالحهم. وتدل هدايا الطعام (bubualu، a silakutuva)على مشاركةأكثر حميمية حتى في حياة القرية من قبل البالوما. والأحلام التي تسبق غالباً هذه القرابين هي مظاهر عادات مقدسة، لأنها تتصل بهذه القرابين الطقوسية. إنها تقيم مشاركة بين البالوما والأحياء، مشاركة شخصية بشكل ما، وهي أكثر تميزاً بالتأكيد.

سيتمكن القارئ بسهولة من زيادة عدد هذه الأمثلة بذكر العلاقة بين الاعتقاد بـ (Topileta) والأجر الذي يدفع له، أو ذكر النفائس التي توضع حول الجثمان قبل الدفن، والمعتقدات المجسدة في الـ ioba الخ...

توجد بالإضافة إلى المعتقدات المعبر عنها في الطقوس التراثية معتقدات مجسدة في صيغ سحرية. وهذه الصيغ يثبتها التراث كما يثبت العادات بالتحديد. وهي كوثائق أكثر دقة من العادات، لأنها لا تسمح بأية تغييرات إن ما ورد آنفاً من صيغ سحرية هي مجرد أجزاء صغيرة، ومع ذلك، حتى هذه الصيغ تخدم كمثال على حقيقة أن التعبير عن المعتقدات في تعويذات ممكن دون شك، حيث تكمن الحقائق في التعويذات. إن أية صيغة سحرية يرافقها طقس، تعبر عن معتقدات محددة ومفصلة وملموسة. وهكذا عندما يضع الساحر جذر نبات درني على الحجر في طقس الحديقة السابق الذكر كي يزيد من نمو المحاصيل، تحدد - التعويذة التي يرددها تعليقاً على هذا العمل ووصفاً له - معتقدات موثوق بهادون شك. الاعتقاد بقدسية النبات المعني (معلوماتنا هنا تؤيدها المحرمات التي يحاط بها ذلك النبات) يؤكد وجود صلة بين جذر النبات الدرني الموضوع فوق الحجر المقدس وبين الدرنيات الموجودة في الحديقة ... الخ. وهناك

معتقدات أخرى أكثر عمومية، مجسدة ومعبر عنها في بعض الصيغ التي وردت سابقاً. وهكذا فالاعتقاد السائد بعون تقدمه البالوما السلفية معايَرٌ بالتعويذات التي يوجه الابتهال بواسطتها إلى البالوما، وبالطقوس المرافقة التي تتلقى البالوما من خلالها الـ .(ula, ula)

بعض التعويذات السحرية ـ كما هو مذكور سابقاً ـ مبنية على أساطير معينة، وتفاصيل هذه الأساطير تظهر في الصيغ السحرية. أساطير كهذه، والأسطورة بشكل عام، يجب أن توضع إلى جانب التعويذات السحرية كتعبيرات ثابتة عن المعتقد التراثي. ويكمن تقديم تعريف أولي للأسطورة، هذا التعريف لا يسري مفعوله إلا على المادة الكيريونية ويمكن قبوله كمعيار، والتعريف هو : إن الاسطورة مادة تراثية، تشرح ملامح سوسيولوجية أساسية (مثلاً : الأساطير التي تشرح التقسيم إلى عشائر وعشائر فرعية) ترجع إلى أشخاص أنجزوا أعمالاً بارزة، وهناك إيمان ضمني بوجودهم في الماضي. وإن آثار هذا الوجود القديم لا تزال واضحة في مناطق متنوعة تذكر به (كلب متحجر، طعام تحول إلى حجر، كهف عظمي حيث عاش فيه الغول (Dokonikan.. الخ). وتقف حقيقة الأشخاص الأسطوريين والأحداث الأسطورية، في مقارنةحية مع عدم حقيقية الحكايات العادية التي يحكى أغلبها. جميع المعتقدات المجسدة في تراث أسطوري يمكن افتراض عدم تغيرها، كتلك المجسدة في الصيغ السحرية. فالتراث الأسطوري، في الحقيقة، محدد للغاية،وتتفق جميع الروايات التي يقدمها مواطنون من أماكن مختلفة في (كيريويينا) (مواطنون من Luba) ومن (sinaketa) في جميع تفاصيلها.ـ زد على ذلك، لقد حصلت على رواية بعض الأساطير من حلقة (Tudava)خلال إقامة قصيرة في جزيرة (وودلارك) التي تبعد نحو ستين ميلاً إلى الشرق من جزر تروبرياند، وتنتمي إلى نفس المجموعة الإثنولوجية التي يسميها البروفسور (seligman الـ Massim) الشماليين. هذه الروايةتتفق في جميع ملامحها الأساسية مع الحقائق المستمدة من (كيريوينا).

تلخيصاً لهذة الاعتبارات جميعاً، يمكننا القول إن جميع المعتقدات يجب أن تعامل على أنها مواد ثابتة لا تتغير، كما هي متضمنة في العادات والتراث البدائيين. ويعتقد بها ويمارسها الجميع، لأن أعمال العادة لا تسمح بأية تنوعات فردية، وهذا الصنف من المعتقد معاير بتجسيداته الاجتماعية. ويمكن تسمية هذه التجسيدات، تعاليم المعتقد البدائي، أو المثل الاجتماعية لجماعة، كمفهوم مناقض للمثل الفردية[96].

يجب القيام بإضافة هامة أخرى كي يكتمل هذا العرض. موضوعات معتقد كهذا يمكن اعتبارها "مثلاً اجتماعية" لا لأنها مجسدة في مؤسسات بدائية فحسب بل لأنها مصاغة بكل وضوح من قبل البدائيين، ومعترف بوجودها في ذلك المكان. وهكذا يعترف المواطنون بوجود البالوما أثناء الميلامالا وبطردها في الـ Ioba ...الخ. يستطيع جميع الأكفاء تقديم إجابات جماعية في تفسير الطقوس السحرية. بالمقابل لا يستطيع المراقب أن يطمئن إلى صحة قراءة تفسيراته هو للعادات البدائية كما هي الحال في طرح الحداد الذي يحدث دوماً بعد "الايوبا"

مباشرة. ففي هذا الاعتقاد ينتظر الشخص رحيل "بالوما" المتوفى قبل خلع الحداد على الرغم من أن هذا الاعتقاد معبر عنه بشكل لا يدع مجالاً للشك لكن عدم موافقة الأهلين على هذا التفسير تجعل من غير الممكن اعتباره مثلاً اجتماعياً : أي كمعتقد معياري. فإذا لم يكن هذا الاعتقاد هو السبب في ممارسة تعود إلى صنف مختلف من المسائل فإنه يجب ألا ندحض أياً من الحالتين : حالة أن يصاغ معتقد في مجتمع بشكل شامل إضافة إلى تجسيده في مؤسسات، والأخرى أن يتم تجاهل معتقد ما مع أنه معبر عنه ظاهرياً في مؤسسة.

يسمح لنا هذا بصياغة تعريف لـ "مثل اجتماعي ما" : هو عقيدة معتقد مجسدة في مؤسسات أو نصوص تراثية صاغها الرأي الجماعي لجميع الرواة الاكفاء وكلمة أكفاء تعزل ببساطة جميع الأطفال الصغار، والأفراد غير الأذكياء ـ وهذه المثل الاجتماعية يمكن تناولها على أنها "ثوابت" المعتقد البدائي.

يقف إلى جانب المؤسسات الاجتماعية والتراث اللذين يجسدان ويعايران المعتقد عامل هام آخر، وهو على علاقة بالمعتقد، علاقة مشابهة لحد ما، وأعني بهذا العامل، سلوك البدائيين العام نحو غاية المعتقد. فسلوك الأهلين تجاه البالوما والكوسي، والـ mulukuausi، الذي وصف في ما سبق لإضاءة جوانب هامة من هذا المعتقد، وليعبر عن موقف الأهلين العاطفي تجاهه، هذا الجانب من المسألة مهم للغاية دون شك. فوصف أفكار الأهلين لشبح أو روح لا يكفي مطلقاً. وموضوعات معتقدية كهذه تثير ردود أفعال انفعالية ظاهرة. على المرء أن يبحث في المقام الأول عن الحقائق الموضوعية المقابلة لردود الأفعال العاطفية تلك. والحقائق الواردة سابقاًوالتي تتعلق بهذا الجانب من المعتقد غير كافية كما هي، ويظهر بوضوح، أنه بطريقة أكثر خبرة يمكن القيام ببحث منهجي منظم داخل الجانب العاطفي للمعتقد في خطوط على نفس القدر من الدقة التي تسمح بها الملاحظات الأنثولوجية.

يمكن وصف سلوك البدائيين بوضعهم تحت اختبارات معينة لكشف خوفهم من الأشباح، أو تقديرهم للأرواح ... الخ وعلي أن أعترف بأنه على الرغم من إدراكي لأهمية هذا الموضوع، وبينما كنت في الميدان، إلا أنني لم أجد الطريقة الصحيحة لمعالجة هذا الموضوع الصعب والجديد.لكنني الآن أرى وبوضوح، أنه لو كنت أكثر احتراساً تجاه الحقائق المتعلقة بهذا الجانب، لكنت استطعت تقديم حقائق أكثر موضوعية، وأكثر اقناعاً. وهكذا فإن الاختبارات التي أجريتها حول مشكلة الخوف لم تكن مفصلة ولا مدونة ضمن ملاحظاتي بشكل كاف ودقيق. من جديد ـ ومع أنني سأتذكر النبرة التي سمعتهم يتحدثون بها عن البالوما(كانت تنم عن عدم احترام) ـ أتذكر أيضاً بعض التعابير المميزة التي أذهلتني في حينها وكان علي تدوينها على الفور، ولكنني لم افعل. حين كنت أراقب سلوك المؤدين والمشاهدين في طقس سحري، كانت هناك بعض الوقائع الصغيرة تسم الإيقاع العام لموقف الأهلين، تلك الوقائع لا بد من تدوينها. لقد لاحظت جزئياً وقائع كهذه، لكن أعتقد أنني لاحظتها بشكل غير كاف، وقد ذكرت فقط عند

الحديث عن طقس (kamkokola) (لأنها لا علاقة لها، في الحقيقة، بموضوع الأرواح أو ما بعد الحياة الدنيا). على أية حال، فالحقيقة هي أن حتى هذا الجانب قد تم وضعه تحت الملاحظة عموماً، وهناك مادة مقارنة، أي أن الكمال في طريقة الملاحظة، أمر صعب للغاية.

إن الموقف الانفعالي الذي يميز المعتقد، ويعبر عنه السلوك، ليس عنصراً ثابتاً، إنه يختلف باختلاف الأفراد، وليس له مكانة موضوعية كما للمعتقدات المجسدة في مؤسسات. ومع ذلك يتم التعبير عنه بحقائق موضوعية يمكن تبيانها بشكل كمي تقريباً، كقياس كمية الحافز المطلوب، وطول الرحلة التي يجازف المواطن بالقيام بها وحيداً في ظروف تثير فيه الخوف. في كل مجتمع هناك أفراد أشجع من أفراد، أناس عاطفيون، وآخرون متحجرو القلب... الخ لكن تنوعات نماذج السلوك هي سمات لمجتمعات مختلفة، ويبدو أن ذكر نموذج السلوك يكفي ما دامت التنوعات هي ذاتها تقريباً في جميع المجتمعات، بالطبع إذا أمكن ذكر التنوعات سيكون ذلك أفضل.

كي أوضح الأمر بشكل ملموس وبأبسط مثال، فقد جربت مثال الخوف في منطقة أخرى في papua في Mailu على الساحل الجنوبي، فوجدت أن ليس هناك إغراء عادي، ولا أي عرض حتى لو كان كمية كبيرة من التبغ يدفع أي مواطن للسير وحيداً في الليل مسافة تبعد عن بصر القرية وسمعها. وكان هناك تفاوت على أية حال، فبعض الصبية وبعض الرجال لم يرغبوا القيام بالمغامرة حتى عند الغسق، بينما آخرون كانوا مستعدين للخروج ليلاً إلى مسافة ليست بعيدة مقابل سيجارة من التبغ. أما في (كيريوينا)، كما ذكرت سابقاً، فقد كان نوع السلوك مختلفاً تماماً. لقد كان الناس هنا متفاوتين في الشجاعة فبعضهم كان أكثر جبناً بكثير من بعضهم الآخر. وربما كان من الممكن التعبير عن هذا التفاوت بدقة أكثر، لكنني لست في موقع يدعوني إلى ذلك. وعلى أية حال فإن نماذج السلوك في Mailu يميز ما يقابله هناك من معتقدات بالمقارنة مع نموذج كيريوينا مثلاً، لذلك يبدو من المعقول معالجة عناصر معتقد معبر عنه بنماذج سلوكية مع إهمال التفاوت الفردي. في الحقيقة يبدو أن نماذج السلوك تتفاوت بشكل كبير في مجتمع بينما الفروقات الفردية تعطى نفس المجال. وهذا لا يعني أنه يتوجب تجاهل تلك الفوارق بل يمكن ذلك في التناول الأولي، دون أن يؤدي إلى الإقلال من صحة المعلومات من جراء نقصها.

دعنا ننتقل الآن إلى الصنف الأخير من المادة المتوجب دراستها لفهم معتقدات جماعة معينة، وهو الآراء الفردية، أو تفسيرات الوقائع، فهذه لا يمكن اعتبارها على أنها ثابتة، ولا يكفي وصفها بالدلالة على نموذجها فقط. السلوك المتعلق بالجانب الانفعالي للمعتقد يمكن وصفه بتبيان نموذجه، لأن الفروقات تتحرك ضمن حدود معينة موصوفة جيداً، أما طبيعة الإنسان العاطفية والغريزية فهي متسقة جداً، وبعيدة عن متناول يد المقيم، وتبقى الفروقات الفردية عملياً، هي نفسها في أي مجتمع بشري. في الجانب الثقافي المحض لمملكة المعتقد، في الأفكار والآراء التي تشرح معتقداً، يوجد متسع لأكبر مجال من الفروقات. فالمعتقد بالطبع لا يمتثل لقوانين المنطق،

ويجب الاعتراف بالتناقضات والتشعب، وكل الفوضى العامة المتعلقة بالمعتقد، على أنها حقيقة أساسية.

هناك في هذه الفوضى تبسيط هام واحد يستمد من إرجاع تنوع الآراء الفردية إلى البنيان الاجتماعي. في كل مملكة معتقد، تقريباً - يوجد صنف من الناس يؤهلهم مركزهم لأن يكونوا على اطلاع خاص بالمعتقدات المعنية. هؤلاء يعتبرون عادة مالكين رسميين لنسخة المعتقد ورأيهم هو الصواب. الأكثر من ذلك، إن رأيهم مبني إلى درجة كبيرة على وجهة نظر تراثية تلقوها من أسلافهم.

حالة الأشياء هذه موضحة في كيريوينا جداً من خلال تراث السحر والأساطير المتعلقة به. فعلى الرغم من أن وجود كنز تراثي مقتصر على فئة قليلة، وقليلة هي الأشياء المحرمة والسرية فيه، كما في أي مجتمع بدائي عرفته من خبرتي أو من الأدب، مع ذلك هناك احترام تام لحقوق الإنسان في مملكته. إن تسأل في أية قرية سؤالاً ذا علاقة بإجراءات أكثر تفصيلية من سحر البستنة فإن محدثك سيحيلك فوراً إلى ساحر الحدائق (Towosi). ومن ثم، بعد أن تقوم ببحث أعمق، تكتشف أن محدثك كان يعلم جيداً جميع الحقائق. وربما كان أقدر على شرحها من المختص نفسه. مع ذلك فالإيتكيت البدائي، وشعوره بما هو صواب، أجبراه على إحالتك إلى "الشخص المناسب". وإذا كان هناك شخص مناسب، فإنك لن تستطيع إغراء أي شخص غيره ليحدثك في المسألة، حتى لو أنك صرحت بعدم رغبتك في سماع رأي المختص. في مرات عديدة كنت أحصل على معلومات من أحد مخبّري، وكان المختص ينفي صحتها، وعندما أعود فيما بعد إلى محدثي، وأحيل إليه ما حصل من تصحيح المختص، كان محدثي يسحب رأيه قائلاً "حسناً، إن كان هو قد قال ذلك، فلا بد أنه صحيح". يجب الحذر بشكل خاص من ميل المختص إلى الكذب بشكل طبيعي، كما هو الأمر مع السحرة (أصحاب المقدرة على قتل الناس بواسطة السحر).

أيضاً، إذا كان سؤالك يخص سحراً وتراثاً ينتمي إلى قرية غير التي تسأل فيها، فإنك ستلاحظ نفس التحفظ والحذر وستنصح بالذهاب إلى تلك القرية للحصول على المعلومات. وعندما تضغط على أصدقائك منهم، قد يخبرونك بما يعرفونه عن المسألة، لكنهم دائماً يغلفون حديثهم بالقول: "عليك الذهاب إلى هناك، لجمع المعرفة الصحيحة، من المصدر الصحيح". وهذا الأمر ضروري جداً فيما يخص حالة الصيغ السحرية. ولهذا كان علي الذهاب إلى Laba,i للحصول على سحر صيد الـ Kalala وإلى Kuaibola لتسجيل تعاويذ صيد القرش، وسحر بناء القوارب حصلت عليه من قبل رجال من Lu,ebila. وذهبت إلى Buaitalu لأحصل على تراث وتعويذة Toginivaiu، الشكل الأقوى للسحر، مع أنني لم أتمكن من الحصول على تعويذة شريرة (Silami). إلا أنني تمكنت من الحصول على تعويذة الشفاء (Vivisa). حتى وإن تكن المعلومات المراد الحصول عليها ليست تعاويذ بل مجرد كنز تراثي،

فإنك غالباً ما ترد خائباً. وعلى سبيل المثال، تعتبر Laba,i المكان الصحيح لأسطورة Tudava. قبل ذهابي إلى هناك، قمت بجمع ما تمكنت من جمعه عن طريق مخبري في Omarakana، وتوقعت أنني سأتمكن من جني حصيلة ضخمة من المعلومات الإضافية، لكنني كنت أنا الذي قام بالتأثير على بدائيي Laba,i، بإيراد تفاصيل هللوا لصحتها. لكنها لم تكن في ذاكرتهم، وفي الحقيقة لم يكن أحد منهم يجيد ذكر حلقة Tudava نصف إجادة صديقي Bagido,u في Omarakana. في قرية Ialaka بقعة تاريخية، حيث انتصبت شجرة إلى السماء، وكانت أصل الرعد. إن تسأل عن طبيعة الرعد، سيقول لك أي شخص: "اذهب إلى Ialaka، واسأل الزعيم (Tolivalu)، مع أن كل واحد منهم يستطيع إخبارك عن أصل وطبيعة الرعد، وسيكون حجك إلى Ialaka، إن فعلت، خيبة أمل كبيرة. مع ذلك، فإن هذه الحقائق تظهر أن فكرة التخصص في كنز التراث متطورة جداً، إذ أن البدائيين في كثير من بنود المعتقد، وفي كثير من الآراء حوله، يميزون طبقة من الاختصاصيين، وبعض التخصص يرتبط بمحلية معينة. وفي هذه الحالات دائماً يكون زعيم القرية هو الممثل لمبدأ المعتقد، أو أذكى أقربائه الأموميين (Veiola). وفي حالات أخرى يطبق التخصص ضمن المجتمع القروي... وليس اهتمامنا بهذا التخصص في هذا المكان، لأنه يقرر حق الحصول على الصيغ السحرية، أو التلاوة الصحيحة لبعض الأساطير، بل لأنه فقط يدل على تفسير جميع المعتقدات التي تتصل بتلك الصيغ أو الأساطير موضوع التخصص، ولأن الاختصاصيين هم مالكون، إضافة إلى النص التراثي، للتفسيرات أو الإيضاحات التراثية دائماً. إن ما يميز الحديث مع أولئك الاختصاصيين، الحصول دائماً على إجابات وآراء أوضح. إنك ترى بوضوح أن الرجل منهم لا يتأمل أو يعطي آراء خاصة به، بل هو مدرك تماماً أنه قد سئل عن وجهة نظر المعتقد. وهكذا أدركت على الفور، عندما سألت بعض محدّثي عن معنى الـ "Sibualubaloma" ذلك الكوخ الصغير الذي يصنع من أغصان جافة خلال أحد طقوس الحديقة (انظر الفصل الخامس)، أن ما حاولوا إعطائي إياه من تفسير، كان رأياً شخصياً منهم. وعندما سألت Bagido,u ـ ساحر الحدائق شخصياً، قام باستبعاد جميع تلك التفسيرات ببساطة وقال: "هذا مجرد شيء تراثي قديم، لا يعرف أحد معناه".

وهكذا، فهناك في تنوع الآراء، خط هام واحد يميز الحدود بين آراء المختصين الأكفاء، وآراء البدائيين العامة، يجب رسمه. لآراء المختصين أساس تراثي: إنها مصاغة بوضوح مطلق، وهي تمثل في أعين البدائيين نسخة المعتقد العقائدية. وما دام لكل موضوع قلة من المختصين. في مثالنا الأخير مختص واحد، فيجب الأخذ بعين الاعتبار، أن من السهل لديه تقديم أهم تفسير للمعتقد دون مواجهة مصاعب كبيرة في التفسير. لكن هذا التفسير الأكثر أهمية ـ في المقام الأول ـ لا يمثل جميع الآراء، ولا يمكن اعتباره حتى نموذجياً في بعض الأحايين. ففي سحر القتل أو سحر الشر مثلاً، التمييز بين آراء المختصين وبين آراء الدخلاء، ذو أهمية مطلقة، لأن كليهما يمثلان بشكل طبيعي جوانب هامة ومختلفة لمسألة واحدة. وهناك بعض أصناف من المعتقد من العبث

البحث عن مختصين إداريين لها. فقد توافرت بعض الروايات عن طبيعة البالوما وعلاقتها بالكوسي، متباينة في الوثوقية والتفصيل، لكن لم يتوفر أي شخص يمثل سلطة معترفاً بها بشكل عام، وواقعي، ليقدم تفسيراً لهذا الموضوع.

في جميع المسائل التي لا يتوفر لها مختصون، أو المسائل التي يكون فيها رأي غير المختص ذا أهمية جوهرية، من الضروري امتلاك بعض القواعد لتثبيت رأي الجماعة المتذبذب. وهنا أرى فارقاً هاماً واضحاً ووحيداً، على الأخص بين ما يمكن تسميته رأياً عاماً أو على الأصح الرأي العام - لأن الرأي العام له معنى محدد - لمجتمع ما من جهة، وبين التأملات الخاصة للأفراد من جهة أخرى. وهذا الفارق - حسب ما أرى - كاف.

إن تقم بتحري "الجماهير العريضة" لمجتمع، شاملاً النساء والأطفال (هو إجراء سهل بشكل كاف عندما تمتلك القدرة على التحدث بلغتهم بشكل جيد، وبعد أن تعيش بينهم لشهور في نفس القرية، ومستحيل بغير ذلك)، إن لم تقم بذلك فستجد أن إجاباتهم حين يفهمون سؤالك لن تتنوع. إنهم لن يغامروا بالقيام بتأملات خاصة. لقد حصلت على أثمن المعلومات لنقاط عدة من صبية، وحتى من فتيات، تتراوح أعمارهم بين السابعة والثانية عشرة من العمر. فقد كان أطفال القرية يرافقونني في نزهاتي بعد الظهر، وعندها ودون أن أكون مضطراً لبذل جهد في الجلوس والانتباه، كانوا يتحدثون عن أشياء، ويشرحونها بوضوح مذهل، ومعرفة بمسائل قبلية. وفي الحقيقة غالباً ما تمكنت من تذليل صعوبات سوسيولوجية، بمساعدة الأطفال، بينما لم يتمكن الشيوخ من شرحها لي. من الممكن أن تكون الدورة العقلية، والافتقار إلى أقل شك أو تعقيد، ومقدار من التدريب الذي تلقوه في المدرسة التبشيرية، جعلت الأطفال محدثين لا مثيل لهم في أمور كثيرة. أما بالنسبة للخطورة في توفر إمكانية تعديل تلك الآراء تحت تأثير التعاليم التبشيرية، حسناً، فأنا أستطيع القول، إنني كنت مذهولاً أمام الصواب المطلق في معرفة العقل البدائي لتلك الأشياء. فالكمية الصغيرة التي يحصلون عليها من معتقدنا وأفكارنا تظل في حجرة معزولة في عقولهم. وهكذا فإن الرأي القبلي العام الذي لا يوجد فيه عملياً أي تنوع، يمكن تأكيده حتى من قبل أكثر المحدثين تواضعاً.

الأمور تختلف تماماً عند التعامل مع محدثين عقلاء وأذكياء. وبما أنهم الصنف الذي على عالم الأثنوغرافيا إنجاز معظم عمله معهم، فإن تنوع آرائهم غالباً ما يحتل المقدمة. وإذا لم يكن الباحث قانعاً بتبني رواية واحدة لكل موضوع، فسيرضى بتنوع تلك الآراء سواء أكانت غثة أم ثمينة. إن هذه الآراء هي لمحدثين أذكياء ذوي عقول مغامرة. فحسب ما أرى، لا يمكن تقليصها أو تبسيطها وفقاً لأي من المبادىء، إنها وثائق هامة توضح الإمكانات العقلية لمجتمع. وأكثر من ذلك غالباً ما تمثل سبلاً نموذجية لفهم معتقد، أو لتذليل صعوبة. لكن يجب ألا ننسى أن هذه الآراء مختلفة تماماً من الناحية السوسيولوجية عما أسميناه آنفاً، عقائد، أو مُثُلاً اجتماعية وهي مختلفة أيضاً عن الآراء العامة أو السائدة. فهي تكون نوعاً من تفسير معتقد والتي تقابل تأملنا

الحر في معتقد، إنها مميزة بتنوعها، ولا يعبر عنها في صيغ تراثية أو عادات، لكونها ليست الرأي الخبير للمعتقد ولا الرأي الشعبي.

يمكن تلخيص هذه الاعتبارات النظرية لسوسيولوجية معتقد في الجدول التالي، حيث تصنف فيه مجموعات المعتقدات المتنوعة بطريقة تبدو فيها، معبرة عن صلاتها، واختلافاتها الطبيعية على الأقل، حسب متطلبات المادة الكيريوينية:

1 ـ المثل الاجتماعية، أو العقائد: معتقدات مجسدة في مؤسسات، عادات، وصيغ دينية ـ سحرية، وفي الأساطير والشعائر. متصلة أساساً، ومميزة بعناصر انفعالية معبر عنها في السلوك.

2 ـ الدين أو تفسير العقائد :

أ ـ تفسيرات عقائدية مؤلفة من آراء مختصين.

ب ـ آراء شعبية عامة، صاغتها أغلبية أفراد المجتمع.

ج ـ تأملات فردية.

يمكن العثور على أمثلة في هذه المقالة لكل مجموعة بسهولة، حيث قدمت أمثلة لكل بند في معتقد تحدد درجة ونوعية البعد الاجتماعي فيه، بشكل تقريبي على الأقل. يجب أن نتذكر أنني لم أتقيد بهذا المخطط النظري في البداية إلا قليلاً وقد استخدم بشكل منقوص، لأن أسلوب استخدامه في عمل ميداني يجب أن يكون مفصلاً جزءاً جزءاً من خلال التجربة الفعلية. لذلك فبالرجوع إلى مادتي الكيريوينية، أو بالأحرى استنتاج أكثر منها أساس لطريقة تم تبنيها منذ البداية، لحقيقة راهنة ونفذت منهجياً أثناء العمل كله.

الأمثلة على المثل الاجتماعية، أو معتقد موجودة في جميع المعتقدات التي وصفت على أنها مجسدة في عادات الميلامالا، وفي الشعائر والصيغ السحرية، وأيضاً في أساطير مقابلة، وفي التراث الميثولوجي المتعلق بما بعد الحياة. لقد تم معالجة الجانب الانفعالي بالقدر الذي سمحت به معرفتي ـ في وصف سلوك البدائيين تجاه الممارسات السحرية أثناء الميلامالا، وسلوكهم تجاه البالوما والكوسي والـ mulukuausi.

بالنسبة للآراء اللا هوتية قدمت تفسيرات معتقدية عديدة خلال الشروحات التي قام بتقديمها الساحر عن سحره. وبالنسبة للآراء الشعبية العامة (باستثناء العقائد) يمكنني الإشارة إلى المعتقد المتعلق بالإرواحية: كل فرد حتى الأطفال، كان يعرف جيداً أن بعض الناس ذهبوا إلى توما، وأحضروا معهم أغاني ورسائل إلى الأحياء. هذه، على أية حال، لم تكن عقيدة لأنها كانت عرضة للشك، من قبل المثقفين الاستثنائيين من الرواة، ولأنه لم يكن متصلاً بأية مؤسسة تقليدية. والتأملات حول طبيعة البالوما تمثل أفضل ما يوضح صنف اللا هوت الفردي المحض المتكون من آراء خاصة.

أود أن أذكر القارىء أن الاختلافات المحلية، أي تنوع المعتقد وفقاً للمنطقة، لم تكن موضع

اعتبار مطلقاً في هذا الفصل النظري، فالاختلافات تلك تنتمي إلى مملكة الأنثروبو - جغرافية أكثر مما تنتمي إلى السوسيولوجيا. زد على ذلك أن تأثيرها محدود على ما قدم من حقائق في هذا الفصل، لأن مادتي، عملياً، قد تم جمعها من منطقة صغيرة حيث لا وجود لاختلافات محلية فيها إطلاقاً. فقط فيما يخص التناسخ، فإن الاختلافات المحلية الموجودة قد تدعم بعض الاختلافات في المعتقد (انظر الفصل السادس).

اختلافات محلية كالتخصص المحلي المغلق الذي ذكر آنفاً، في بعض الأقسام (الرعد في Ialaka، القرش في Kuaibuola.. الخ يجب أن تميز بدقة عن الاختلافات الأخرى، لأن هذه الاختلافات هي عامل يتصل ببنية المجتمع، وليست مجرد مثال لحقيقة أنثروبولوجية عريضة، أي أن كل شيء يتغير ما دمنا نتحرك على سطح الأرض.

من الواضح أن جميع هذه الملاحظات النظرية، هي نتيجة تجربة ميدانية، وأعتبر من المستحسن طبعها هنا لعلاقتها مع الحقائق المقدمة آنفاً، لأنها هي أيضاً ملاحظات حقائق أثنولوجية، وذات طبيعة أكثر عمومية فقط. وهذا يجعلها أكثر أهمية، على أية حال، من تفاصيل العادة والمعتقد. فقط الجانبان: القانون العام، والتوثيق المفصل يجعلان المعلومات كاملة حقاً.

الهوامش

1 ـ انيميزم : الاعتقاد بأن الروح أو النفس هي المبدأ الحيوي المنظم للكون. (المترجم).

1 ـ الجزر الواقعة في المحيط الهادي شمال شرق استراليا.

1 ـ الأشكال الأولى للحياة الدينية ص 206 .

2 ـ نفس المرجع السابق.

1 ـ تعتبر الشعوب البدائية أن له قداسة سحرية وقدرة على حماية صاحبه أو مساعدته. (المترجم)

1 ـ علم تطور دلالات الألفاظ. (المترجم)

1 ـ Bull - roar قطعة خشبية مشدودة إلى سير جلدي تدور في الهواء، محدثة صوتاً هادراً (تستخدمها القبائل البدائية في طقوسها الدينية).

1 ـ علم أسباب الأمراض. (المترجم).

* ـ قصص غرف التدخين: قصص قصيرة تروى للتسلية ولتمضية الوقت. (المترجم).

1 ـ من كتاب ملاحظات وأسئلة في الانثربولوجيا. ص 210 ، 211 .

2 ـ الاتيولوجيا علم أسباب الأمراض.

1 ـ حيوان عشبي ضخم.

2 ـ حيوان أمريكي من ذوات الجراب، يتظاهر بالموت عندما يحدق به الخطر.

1 ـ للحصول على عرض كامل لسيكولوجية وسوسيولوجية الغرابة والحذر راجع المقالتين "سيكولوجية الجنس وأسس الغرابة في المجتمعات البدائية" . و "تحليل نفسي وأنثروبولوجي" و "العقدة والأسطورة في حق الأم"، هـذه المقالات الثلاث في المجلة النفسية عدد تشرين أول عام 1923 ، ونيسان 1924 ، وكانون الثاني عام 1925 .

1 ـ عـرض هذه الحقائق مستمد من مقالة بعنوان "الحرب والسلاح بين سكان جزر تروبرياند" Man Jan 918 ، وفي كتاب البروفسور /سيلغمان/ الميلانزيين، ص663 ـ 668 .

1 ـ القارىء الذي يرغب في فهم هذه التفاصيل التاريخية والجغرافية عليه أن يرجع إلى الخارطة في ص 51 من كتاب المؤلف: Argonauts of the eastern Pacific.

1 ـ راجع ص 321 من كتاب Argonauts of eastern Pacific.

1 - العرض الكامل لهذه الأسطورة موجود في كتاب / الجنس والكبت في مجتمع بدائي / 1926 حيث يناقش المؤلف الدلالات الاجتماعية لهذه الأسطورة.

1 - نسبة لأوديسة هوميروس.

1 - تحتوي هذه المقالة جزءاً من نتائج العمل الإثنوغرافي في New Guinea البريطانية الذي أجراه روبرت موند R. Mond عندما كان طالباً في جامعة لندن، وعلى جزء من نتائج بعثة كونستانس هتشنزون من مدرسة الاقتصاد اللندنية من جامعة لندن التي قامت بالفعل بمساعدة إدارة الكومنولث للشؤون الخارجية في ملبورن.

أمضى الكاتب نحو عشرة أشهر من أيار عام 1915 حتى آذار في Omarakana والقرى المجاورة لكيريوينا Kiriwina في (جزر تروبرياند) حيث عاش بين البدائيين في خيمة. وبحلول شهر تشرين الأول من عام 1915 كان قد أحرز معرفة كافية باللغة الكيروينية مكنته من الاستغناء عن خدمات مترجمه.

يود الكاتب أن يشكر السيد أتلي هنت Atlee Hunt أمين سر إدارة الكومنولث للشؤون الخارجية على مساعدته له. كما يود شكر الدكتور C. G. Seligman سيلغمان أستاذ الإثنولوجيا في جامعة لندن لمساعدته له. طيب وتشجيع الدكتور سيلغمان كانا عوناً كبيراً له، وكذلك كتاب الدكتور /سيلغمان/ الميلانزيين في New Guinea البريطانية/ الذي قدم أساساً متيناً بنى عليه بحوثه الحالية. والشكر الجزيل للسيد بالدوين سبنسر K. C. M. G لتلطفه بقراءة أجزاء من M. S. ولأنه قدم نصائح قيمة في نقاط هامة عديدة.

2 - من أجل عرض لعلم الاجتماع في كيريوينا، راجع كتاب البروفسور سيلغمان The Melanesian Britishnew Guinea الفصول xlix - lii من الصفحة 660 - 707 والفصل Lix الذي يتضمن وصفاً لممارسات الدفن. يقدم البروفسور سيلغمان ملخصاً للمعتقدات البدائية المتعلقة بما بعد الموت (الفصل 17) وسيُستشهد بالحقائق التي جمعها في منطقة مختلفة، في مرحلة لاحقة.

3 - Seligman of. cit P. 733

4 - cp. أدناه حين تناقش الروايات المختلفة طبيعة البالوما والكوسي والمادة اللتين تتكونان منها - سواء أهي ظل أم انعكاس، أم مادة ستعالج هناك - قد يكفي القول - هنا - إن البالوما تعتبر بالتأكيد أنها تحتفظ بشبه الفرد الحي تماماً.

5 - ذهلت بالاختلاف الهائل الحاصل بين Massim الشمالية و Mailu قبيلة على الشاطىء الجنوبي من New Guinea التي زرتها خلال إقامتي لمدة ستة أشهر في Papaua بين عامي 1914 - 1915 . يخاف سكان Mailu من الظلام بشكل واضح. زرت جزيرة وود لارك Woodlork عند نهاية إقامتي تقريباً. البدائيون في هذه الجزيرة الذين ينتمون إلى نفس الجماعة مثل الكيريويين (جماعة يسميها البروفسور سيلغمان Massim الشمالية) مختلفة جداً في هذه المسألة عن Ma lu، لدرجة أنني ذهلت لهذا الاختلاف في أول مساء قضيته في قرية Dikoias راجع "بدائيو Mailu نتائج أولية لبحث روبرت موند في New Guinea البريطانية". Trans - Roy. Soc. south Australia vol. xxxix 1915. حيث توصف نسوة شريرات من منطقة أخرى Massim الجنوبية. لا أتوقف هنا لأعالج الاعتقاد بـ mulukuausi. بشكل مفصل، لكنني تحت وطأة انطباع بأن المواطنين ليسوا متأكدين فيما إذا كان الأمر

نوعاً من "إرسال" أم "ازدواج" يغادر جسد الساحرة، أم أنها تخرج بنفسها في رحلتها بشكل غير مرئي .Cf. 'The Natives of Mailu' p. 653, وملاحظته في الصفحة 648 .

7 ـ حظرت الحكومة مؤخراً مراسم الدفن التمهيدية بالإضافة إلى الدفن في منتصف القرية.

8 ـ القبر في العصور السالفة كان يحفر وسط القرية تماماً، ويراقب مراقبة دقيقة لحماية الجثمان من هذه الغيلان النسوة. أما وقد أضحى القبر خارج القرية، كان لا بد من التخلي عن عادة السهر على القبر وبالتالي تمكن الـ mulukuausi من افتراس الجثمان كما تشاء. يبدو أن هناك علاقة بين الـ mulukuausi والأشجار العالية التي تحب أن تجثم عليها. لذلك فموقع الدفن الحالي محاط بالأشجار السامقة المحيطة بكل قرية، وهو مكان يكرهه المواطنون.

9 ـ هذا البئر ليس بعيداً عن الشاطىء في Raiboag الحافة المرجانية المشجرة والصخرية المرتفعة تسير على شكل حلقة حول جميع الجزر الأصغر من الأرخبيلات والجزء الأكبر من جزيرة Boiowa الكبيرة. الصخور وكذلك البئر حقيقيان ويمكن أن يراهما السكان.

10 ـ شرح لي أحد محدثي تأثير مياه Gitala، بينما لم يعرف الآخرون الغاية من هذا الغسل مع أن الجميع قد أكدوا وجوده.

11 ـ هذا مناقض للقول بأن البالوما تجتمع حول القادم الجديد وتساعده في عويله. انظر الفصل VII الملاحظات حول تناقض موروث كهذا.

12 ـ يميز السكان بدقة بين الممتلكات النفسية Vaigua وبين الممتلكات الأقل قيمة gugu,a. الأغراض الأساسية التي تصنف على أنها gugu,a ستعدد في هذه المقالة في مرحلة لاحقة.

13 ـ يعرى الجثمان، عملياً، من جميع النفائس قبل الدفن، وقد رأيت أن حتى حلق من قوقعة ينزع من شحمة الأذن، ويعرى كذلك من الأغراض التي لا يتردد المواطنون في بيعها بنصف سيجار. دفن طفل صغير في حضوري، وترك على جثمانه حزام من القواقع kaloma عن طريق الخطأ. تلا ذلك ذعر ونقاش حاد فيما إذا كان يتوجب نبش الجثمان ثانية أم لا.

* كلب له ثلاثة رؤوس زعمت الميثولوجيا الكلاسيكية أنه يحرس الجحيم. (المترجم).

14 ـ خلال إقامتي، انتحر شاب على طريقة Lo,u في قرية مجاورة. رأيت الجثمان قبل ساعات قلائل بعد الموت، وكنت حاضراً عند الندب عليه وعند دفنه، وحضرت جميع طقوس الدفن. غير أنني لم أعرف دافع انتحاره. أخبرني رئيس البعثة الطرائقية في تروبرياند السيد E. S. Jones أنه اعتاد على تسجيل حادثتي انتحار بالسم أسبوعياً في kavataria، وهي مجموعة من قرى كبيرة واقعة بجوار مركز البعثة التبشيرية مباشرة. أخبرني السيد جونز أن الانتحار يقع في الأمراض المعدية، وعندما علم الأهلون بمقدرة الرجل الأبيض على مقاومة السم سروا كثيراً. الهدف من الانتحار هو معاقبة الأحياء أو بعضهم.

15 ـ يحضر هذا السم من جذور كرمة وتأثيره ليس سريعاً جداً، فإن يتقيأ في الوقت المناسب يمكن إنقاذ حياة متجرعه.

16 ـ يبدو أنه هناك إمكانية للموت من جراء التقدم في السن، هذا في حالة رجال ونساء طاعنين غير هامين. عندما كنت أسأل عن سبب وفاة رجل كنت أتلقى الإجابة: "كان طاعناً في السن، وواهي القوى وقد

توفي". لكن عندما سألت عن M, tabalu زعيم kasanai المقعد العجوز، وهل سيتوفى عاجلاً، تلقيت إجابة مفادها أنه ما لم تلق عليه تعويذة شريرة لن يكون هناك سبب لوفاته، ولم لا يستمر في الحياة. يجب أن نتذكر أن Salami هو شيء خاص، ولا يتحدث عنه إلا مع الأصدقاء الحميمين. يجب التأكيد على أن "الجهل بالموت الطبيعي" هو الموقف العام المعبر عنه في العرف، وينعكس في مؤسسات أخلاقية وقانونية قائمة في أكثر مما يعبر عنه كنوع من قول دافع مستثنياً أية تناقضات أو شكوك.

17 - Seligman, of. cit. p. 733 .

18 ـ الفارق بين المرتبة الاجتماعية والسلطة هام في علم الاجتماع الكيريوني. أفراد Tabalu المتفرعة عن عشيرة Malasi ذوو أرفع منزلة. يمارس زعيم العشيرة السلطة على قرية Omarakana وعلى جزء كبير من الجزيرة وبعض الجزر المجاورة. هل سيحتفظ الزعيم بهذه السلطة بعد الموت في توما أمر مشكوك فيه بالنسبة لـ To،uluwa الزعيم الحالي لـ Omarakana غير أنه لم يكن لديه شك في أنه وأفراد عشيرته سيحتفظ كل منهم بمرتبته وعضويته في العشيرة والعشيرة الفرعية. لفهم هذا الموضوع راجع الوصف الممتاز في كتاب البروفسور سيلغمان /النظام الاجتماعي في تروبرياند/ op. cit. chaps xlix - Liii

19 - لفهم هذا العرض على القارىء أن يتعرف على النظام الاجتماعي عند الكيريوينيين (راجع Loc. cit Seligman). توجد صلة وثيقة جداً بين كل قرية وقسم من عشيرة، وعادة، لكن ليس دائماً، يتحدر هذا القسم من جد خرج من الأرض في ذلك المكان. ويعتقد زعيم هذا الفرع من القبيلة أنه مالك وسيد الأرض (Toli puaipaia)، كلمة Toli بائدة تعني ملكية، وكلمة puaipaia تعني أرض أو تربة).

20 - هذا التودد في توما كما وصفه لي أحد محدثي يقابل الطريقة التي يتزاوج فيها الناس في مناسبات معينة تدعى Katuyausi. والـ katuyausi يقدم أي ذكر يرغب بإحدى الفتيات الضيوف عبر هدية صغيرة (مشط أو بعض أصداف القواقع، أو خواتم من صدف السلاحف). تسلم الهدية إلى الفتاة مع كلمة "kamp paku". فإذا قبلت الهدية يقضي الشاب والفتاة الليل سوياً. مع أن الطقس يرسخ ويقدس مغامرات كهذه إلا أنها مكروهة جداً من قبل شباب قرية الفتيات، وعادة ما تنتهي بجلد الذكور لفتيات القرية.

21 - كلمة Life time أي مدة الحياة هي فترة أقل تحديد بكثير، بالنسبة للمواطنين مما تعنيه لنا.

22 - مركز آخر هو جزيرة (kaileula).

23 - Seligman,op. cit 734

24 - أحضر الناس أغان مماثلة من توما.

25 ـ لكي نقيّم تلك التناقضات في معتقد بدائي يكفي أن نتذكر أننا نصادف الصعوبات في أفكارنا حول الأشباح والأرواح. من يؤمن بالأشباح أو الأرواح لن يشك أبداً بأنها تتحدث وتفعل، وتستطيع أن تدق على طاولات وأن ترفع أشياء... الخ.

26 - op. cit. p. 733

27 - op. Cit. p. 679.

28 - "طقسي بالمعنى الضيق"، كنقيض لمجرد النطق بالتعويذة على شيء ما.

29 - مثلاً Mailu على الشاطىء الجنوبي. راجع Trans. Roy. soc. south Australia, vol.

xxxix p.696.

30 ـ في هذا العرض الوصفي المحض الموجز للحصاد، فقد تجنبت عمداً تقنيات سوسيولوجية. النظام المعقد للواجبات المتبادلة للعناية بالحدائق ظاهرة ممتعة جداً في الاقتصاد الاجتماعي عند الكيريوينين. وستوصف في مكان آخر من هذا الكتاب.

31 ـ لا أتوقف في هذا المثال وفي أسئلة أخرى عند تفاصيل سوسيولوجية كهذه لأنها ليست لها علاقة مباشرة بموضوع هذه المقالة.

32 ـ طرق التقويم في جزيرة تروبرياند معقدة، لأن هناك أربع مناطق تبدأ السنة في كل منها في توقيت مختلف ـ نهاية الشهر القمري للميلامالا ـ. ففي kitava، جزيرة إلى الشرق من الجزيرة الرئيسية من مجموعة الجزر. يحتفل فيها بالميلامالا في فترة تقع في حزيران أو تموز، بينما يحتفل بها في تموز وآب في المناطق الجنوبية والغربية من الجزيرة الرئيسية Bwoiou,a تجري احتفالات الميلامالا في أيلول وتشرين أول. وهكذا فإن الاحتفال ومعه التقويم كله يتغير في المنطقة ضمن مدة أربعة أشهر قمرية في منطقة واحدة: يبدو أن تواريخ بدء النشاطات المتعلقة بالحدائق تختلف أيضاً تبعاً للتقويم. هذا ما أكده الأهلون، لكنني وجدت في السنة التي كنت فيها في Bwoiou,a أن الحدائق كانت في كيريوينا أكثر نمواً مما هي عليه في المنطقة الغربية علماً أن هذه المنطقة أسبق بشهر قمري عن كيريوينا.

بدايات الأشهر القمرية محددة بمواقع النجوم. يتفوق سكان Wawela القرية الواقعة على الشاطىء في النصف الجنوبي من الجزيرة الرئيسية في علم الفلك. أخبرني قداسة M. K. Gilmous أن ظهور Palolo (الدودة الحلقية البحرية، فوق الجرف الصخري قرب Vakuta عامل هام في تنظيم التقويم المحلي ويحسم المسألة في حالات شكية. تظهر هذه الدودة في الأيام التي يكاد فيها القمر أن يكون مكتملاً، في أوائل تشرين أول أو بداية تشرين الثاني. وهذا الوقت هو موعد احتفال الميلامالا في Vakuta. أخبرني السكان في كيريوينا أنهم يعتمدون كلية على المعرفية الفلكية عند سكان Wawela.

33 ـ لا تجري Tokakaya في Omarakana أو في Olivilevi خلال الميلامالا التي شاهدتها في تلك القرى. هذه العادات آخذة بالانقراض لأنها تتطلب مقداراً لا بأس به من العمل والعناء، شاهدت واحدة في Gumilababa حيث يعيش زعيم من أعلى المراتب لـ Mitakala,a guya,u من مرتبة Tabalu.

34 ـ هنا لا يمكن مناقشة الدور الذي يلعبه دافع التباهي والدافع الجمالي في هذه المعارض اللذان يوجدان إلى جانب وخلف هذا الهدف المعلن.

35 ـ هذا واحد من عدد لا يحصى من توزيع الطعام (Sagali) المتعلق بكل مظهر من الحياة الاجتماعية في جزر تروبرياند. فعادة ما ترتب عشيرة أو عشيرتان الـ (Sagali) وتتلقى العشائر الأخرى الطعام. وهكذا في Katukuala فإن عشيرة Malasi توزع الطعام أولاً وتتلقاه عشيرتا Lukulabuta و Lukuasisga. تقام Katukala أخرى بعد أيام قلائل تعكس فيها التجمعات الاجتماعية. الترتيبات المزدوجة للعشائر تختلف وفقاً للمنطقة. ففي Omarakana فإن عشيرة Malasi متفوقة جداً، وتؤلف فرعاً بحد ذاتها، وتشكل العشائر الثلاث المتبقية الفرع الآخر. من المستحيل هنا الدخول في مناقشة تفصيلية للآلية الاجتماعية وفي المظاهر الأخرى للـ (Sagali).

36 ـ بالطبع، لدى الزعماء الكثير من الخنازير، بقدر ما يطلبون قبل تقديم أي منها إلى Tikay. لكن

الشيء المميز هو أن امتيازات الزعيم لها علاقة بحرية العطاء أكثر من علاقتها بحرية الاستهلاك. فالتباهي دافع أقوى من الجشع، علماً أن هذا التعليل لا يعبر عن الحقيقة كاملة في هذه المسألة.

37 - الرقص، بشكل عام، يدشن بإدخال الطبول المتعلقة بالـ Katukuale. يجب إدخال Kaidebla بشكل منفصل من قبل أحد Katuvivisa Kaidebu.

38 - توجد أسماء لكل يوم من اكتمال القمر. فالنهار والليل لاكتمال القمر يسميان Yapila أو Kaitaulo، واليوم الذي قبله Yamkvila ويومان قبله Ulakaiwa. اليوم الذي يلي اكتماله يدعى Valaita والذي يليه Woulo الذي تحدث فيه Ioba أثناء الليل.

39 - تتألف الطبول في كيروينا من: 1 - الطبل الكبير (حجم عادي للطبل في New Guinea يدعى Kasausa,u أو Kupi. وهذه الكلمة هي المرادف الفاحش لـ glans penis. 2 - الطبل الصغير يبلغ نحو ثلث حجم الطبل الأكبر منه ويدعى Katunenia. جميع قرع الطبول هو مزيج من قرع هذين الطبلين، وكل منهما له صوته المميز.

40 - هناك نوعان رئيسيان للرقص في Boiowa: الرقصات الدائرية، تقف فيها الأوركسترا (الطبول والمغنون) في الوسط ويدور الراقصون حولهم في مسار معاكس لعقارب الساعة - ويقسم الراقصون إلى: آ - bisila رقصات ذات حركة بطيئة. ب - Kitatuva حركة سريعة تستطيع النسوة المشاركة في رقصات bisila(بشكل استثنائي جداً). ويلبس الراقصون تنورات نسائية. المجموعة الثانية هي Kasawaga يرقص فيها رجال ثلاثة فقط مقلدين حركات الحيوانات، وهي رقصات مصاغة بتقليدية كبيرة وغير واقعية. لا يشكل الراقصون في هذا النوع شكلاً دائرياً ولا ترافقها أغان. تتألف الأوركسترا من خمسة طبول من kupi و Kalunenia واحد.

41 - تحرم الطبول عندما تكون قرية في حالة حداد (bota)، وتمارس الـ Ioba بواسطة قوقعة محارة (Ta,uio) ويجب عدم إلغائها في ظروف الحداد.

42 - "السؤال الإيحائي" الذي يوحي بالإجابة كما هو معبر عنه في جميع التعليمات في ميدان العمل الإثنوغرافي، ووفقاً لخبرتي هو واحد من التحيزات المضللة. "الأسئلة الإيحائية" خطرة مع راوية جديد في نصف الساعة أو الساعتين الأوليين من عملك معه. وأي عمل ينفذ مع راوية جديد، وبالتالي مرتبك، غير جدير أن يدون. يجب أن يعرف الراوي أنك تريد منه بيانات حقيقية دقيقة ومفصلة. وبعد مضي أيام قلائل، فإن راوية جيداً سيناقضك ويصحح لك حتى عندما ترتكب هفوات لغوية، ولا مبرر إطلاقاً لأن تفكر في مغامرة طرح أسئلة إيحائية في حالة كهذه. يتحرك العمل الإثنوغرافي الحقيقي كثيراً في عرض واقعي للتفاصيل التي يمكن ضبطها بالملاحظة كقاعدة عامة، حيث تنتفي حالة أي خطر ناجم عن أسئلة إيحائية في حالة كهذه. الحالة الوحيدة التي يكون فيها السؤال المباشر والضروري هو عندما يكون السؤال هو الأداة الوحيدة في يد العالم الإثنوغرافي أي عندما يريد أن يعرف ما هو تفسير طقس ما، وما هو رأي راوية في حالة ما للأشياء. عندها تصبح الأسئلة الإيحائية ضرورية تماماً. قد تسأل بدائياً: "ما هو تفسيرك لطقس كذا وكذا؟" وتنتظر سنوات قبل أن تحصل على إجابة (حتى وإن تعرف كيف تصوغ السؤال بكلمات لغة البدائي). إنك تغري البدائي، بشكل أو بآخر، لأن يتبنى موقفك وأن ينظر إلى الأشياء من منظور إثنوغرافي. أثناء التعامل مع حقائق خارج نطاق الملاحظة المباشرة مثل طقوس الحرب، أو بعضاً من الأدوات التكنولوجية القديمة فإنه لمن المستحيل

تماماً أن تعمل دون أسئلة إيحائية أن يتوجب عدم حذف مظاهر عديدة، ولأنه لا يتوفر أي سبب مادي لتجنب هذا النوع من الأسئلة. البحث الإثنولوجي والتحري التقييمي مختلفان بالأساس، ففي الثاني على المشاهد أن يعبر عن رأيه الفردي الشخصي، أو أن يسرد انطباعاته. يمكن تعديل كليهما باقتراح: في البحث الإثنولوجي يتوقع من الراوي أن يقدم بنوداً معرفية راسخة ومتبلورة بشكل بارز كملخص لبعض النشاطات الاعتيادية، أو لمعتقد أو إيضاح لرأي تراثي. الأسئلة الموحية في هذه الحالات خطرة فقط عند التعامل مع راوية كسول جاهل أو دون ضمير، وفي هذه الحالة فإن إهماله كلية هو أفضل شيء.

43 ـ قدم اسكوتلندي حقيقة مميزة لتوضيح هذه النقطة، كان يعيش منذ سنين بين السكان كتاجر ومشتر للؤلؤ. إنه رجل لم يفقد "طابع" وكرامة الرجل الأبيض، وفي الحقيقة لطيف جداً ومضياف، مع ذلك فقد تبنى بعض خصائص السكان وعاداتهم مثل مضغ "الأريسا". وهذه عادة قلما يتبناها البيض، لقد تزوج أيضاً، من امرأة كيريوينية، ويستخدم ساحراً محلياً من القرية المجاورة كي يجعل حديقته تزدهر. لهذا السبب أخبرني محدثي ـ فإن حديقته باستمرار أفضل من حديقة أي رجل أبيض آخر.

44 ـ التعميمات العريضة المقدمة حول سحر الحديقة في كيريوينا يجب، بالطبع، ألا تؤخذ على أنها ملخص لهذا السحر الذي سيبحث في فصل آخر.

45 ـ يجب التذكير بأن كل قرية لها نظامها من سحر الحديقة الوثيق الصلة بها، والذي ينقل في نسل أمومي، وكذلك العضوية في مجتمع قروي أيضاً.

46 ـ لا أستطيع أن أتناول هنا هذه القاعدة بالتفصيل، والتي لها استثناءات ظاهرة عديدة، غير أني سأقوم بذلك في مكان آخر. يجب أن تنقح الجملة في النص كما يلي: "الوراثة في النسل الأنثوي في نهاية المطاف". فمثلاً كثيراً ما يعطي أب السحر إلى ابنه ليمارسه خلال حياته. غير أن الابن لا يستطيع إعطاءه إلى ابنه ما لم يتزوج فتاة من عشيرة أبيه، فبزواجه ينتمي ابنه إلى العشيرة الأصلية من جديد. زواج الأقارب، مدفوعاً بهذا الدافع ودوافع مماثلة، أمر مألوف ويعتبر مرغوباً بشكل مميز.

47 ـ على سبيل المثال الـKainagola إحدى أقوى التعويذات الشريرة (Silami) مرتبطة بأسطورة متمركزة في قرى B,au وفي Buoitalu ويحتوي بعض سحر بناء القوارب المسمى Waiugo إشارات إلى أسطورة مسرحها جزيرة Kitava، كما يمكن الحصول على أمثلة كثيرة أخرى.

48 ـ الاسم الأصلي لعشيرة فرعية هو dala .cf. Sekigman, of. cit, p, 678 الشكل dalela هو dala مع لاحقة الضمير الاسمي للمفرد الغائب "أسرته" يقدم المؤلف أسماء dala على أنها تخص أربع عشائر تشمل أهم dala غير أن هناك عشائر فرعية أخرى، وكما يقول البروفسور سيلغمان إن أفراد كل dala يتتبعون أصلهم إلى جد مشترك خرج أصلاً من ثقب في الأرض في منطقة محددة. وكقاعدة، تعيش العشيرة في أو قرب مكان الثقب ـ غالباً ما يكون الثقب في الأيكة المحيطة به أو في القرية. تسمى هذه الثقوب "منازل" (buala). وهي في الوقت الحاضر إما ثقوب مائية أو كومات حجارة أو تجاويف سطحية صغيرة. الثقب الذي يذكره البروفسور سيلغمان في الصفحة /679/ هو الثقب الذي خرج منه عدة من أكثر العشائر أرستقراطية. لكن هذا استثناء لأن القاعدة buala واحد يعني dala "عشيرة واحدة".

49 ـ إنني متأكد تقريباً أنها كلمة منقرضة متعلقة بـ vitu وبادئة تعبر عن السببية. وهكذا فإن كلمة vitu loki التي تعني "أدل على الطريق" أو "اشرح" مؤلفة من Loki "اذهب هناك" هناك عدد من بادئات

سببية في اللغة الكيريوينية، وكل منها لها ظل معنوي مختلف، ولا يمكن مناقشتها هنا.

50 ـ هذا مثال من الاستثناءات المذكورة أعلاه عن التحدر الأمومي لصيغ سحرية معينة. والد الساحر Bagido,u هو Iowana الذي كان ابن Tabalu (أي من الأسرة التي تملك Omarakana). أعطاه والده piraiasi السحر. تزوج والد Bagido,u ابنة عمه Kadu Bulami من قبيلة Takalu فتمكن بذلك من نقل السحر إلى ابنه Bagido,u وبذلك عاد مركز ساحر الحديقة إلى عشيرة Tadalu الفرعية.

51 ـ في الحقيقة، هذا النظام مستورد من قرية أخرى Luebila الواقعة على الساحل الشمالي ومنها أتى اسمه Kailuebila. يحتوي إشارة أو اثنتين فقط إلى أماكن قرب تلك القرية، لكن من غير المعروف في Omarakana فيما إذا كانت تلك الأماكن مقدسة أم لا.

52 ـ كلمة Ovavavala صيغة منقرضة لاسم Avavavile.

53 ـ كلمة Bom، صيغة منقرضة لكلمة Boma التي تعني تابو "محرم" و Likuliku تعبير يعني زلزال وهي كلمة هامة في مفردات السحر.

54 ـ كلمة kam kuvm تعني بأكل، kami البادئة الشخصية لجمع المخاطب تستخدم مع الطعام. وكلمة nunumuaia هي الجمع من num uaia وتعني امرأة عجوز. الاسمين الشخصيين لبالوما المرأتين العجوزين هامين لأنهما يبتدآن بـili، ويحتمل جداً أنهما مشتقان من ilia أي السمك. كلمة Bualita تعني بحراً. وهكذا يبدو ممكناً أنهما شخصيتان أسطوريتان مرتبطتان بصيد السمك، وقد ضاع التراث المتعلق بهما، لكن هذه التخمينات تبدو أنها قليلة الترجيح وذات قيمة أقل في رأي الكاتب المعاصر.

55 ـ الاسم الأول هو اسم امرأة، وكلمة iaegulo تعني أنا. يقال إن Iamuana هي أم umnalibu. الاسم هنا موح أيضاً بعلاقة مع التعويذة التي تقال على نبات Libu. يعني الاسم قبل الأخير Taigala حرفياً: أذنه، لكن قيل إنها ترمز إلى اسم bill baloma.

56 ـ يجب القول إن عدداً من هذه الصيغ لم تترجم بطريقة مرضية. كان من المستحيل تأمين مساعدة الإنسان الذي يتلو التعويذة. لقد جمعت تعويذات عديدة خلال زيارات قصيرة إلى القرى النائية. وفي حالات عديدة كان الرجل المساعد عجوزاً جداً أو أحمق جداً لدرجة أنه لا يساعد في المهمة المحيرة والبالغة الصعوبة لترجمة الصيغ المنقرضة المكثفة، وليعلق على غوامضها. وكقاعدة عامة، ليس من المجدي سؤال أي شخص سوى المالك الأصلي لترجمة أو التعليق على أية صيغ. من خلال معرفتي اليومية كنت قادراً على التقاط المعنى العام لجميع الصيغ تقريباً.

57 ـ يجب أن تؤجل المناقشة الكاملة لهذا الموضوع إلى مكان آخر. وإنه لأمر هام أن نوعاً محدداً من silami أي التعويذات الشريرة توسل مباشر إلى كائن Tokuay (روح الغابة تعيش أشجاراً) لأن تأتي وتمارس الشر المراد، ويوافق كل شخص أن (Tokuay) الذي هو u,ula (أساس، سبب أو علة) الـ silami على أنه يدخل الجسد ويسبب اضطرابات داخلية كارثية.

58 ـ جميع هذه الإيضاحات العامة يجب اعتبارها أساسية، وستدعم بوثائق مناسبة في المكان المناسب.

59 ـ قارن تلك الحقائق بالحقائق المناقشة أعلاه "الجهل بالموت الطبيعي". يجب أن نميز في هذا الجهل: آ ـ الجهل بضرورة الموت، والحياة التي تبلغ النهاية. ب ـ الجهل بأسباب المرض الطبيعية كما نفهمه. الجهل الثاني

فقط يبدو سائداً تماماً. وعمل السحرة الشريرين مفترض دائماً ما عدا في الحالات المذكورة أعلاه لعجائز غير هامين.

60 ـ suma هي الجذر لكلمة الحمل. وكلمة nasusuma تعني امرأة حامل. و isuma تعني تصبح حاملاً. لا توجد كلمة تعني جنيناً كتمييز عن الحمل. المعنى العام لـ Suma هو "يأخذ" أو "يمتلك".

61 ـ إني استخدام هنا تعبير "طفل روح" على أنه Terminus technicus التي استخدمها سبنسر وغلين ليقصدا بها كائنات مماثلة في استراليا حيث اكتشف هذا النوع من التناسخ لأول مرة. لن نناقش هنا إلى أية درجة تتصل الحقائق الكيريوينية إثنوغرافياً أو فيزيولوجياً مع الحقائق التي وصفها كل من سبنسر وغلين.

62 ـ هذه المعلومة مستمدة من امرأة على الشاطىء الغربي. وأعتقد أن هذه المرأة كانت تنتمي إلى قرية Kavataria. أخبرني السيد G. Auerbach مشتري اللؤلؤ الذي يسكن في Sinaketa القرية الساحلية في النصف الجنوبي من الجزيرة أنه توجد حجارة هناك ومن ترغب في أن تصبح حاملاً يمكنها الاستعانة بها. لم يكن لدى محدثي مقدرة لأن يخبرني فيما إذا كان هذا الأمر طقسياً أم لا.

63 ـ توجد قاعدة هامة تجبر المرأة على القيام بجميع أنواع الممارسات كي تجعل لون جلدها فاتحاً بعد الولادة. تبقى في المنزل وتلبس الـ saikeulo على كتفها، وتغتسل بالماء الساخن، وكثيراً ما تضع كريم جوز على جلدها. درجة بياض الجلد الذي يتحقق بذلك أمر هام جداً. الطقس الموضح أعلاه هو نوع من التدشين الطقسي للفترة التي يتعين عليها فيها أن تحافظ على بياض جلدها.

64 ـ تظهر السلالة العلاقة في لحظة

Buguabuaga • = OI Labuva

• = IO Bomakata

To 'uluwa

تمثل الدوائر السوداء الذكور الحلقات البيضاء الإناث.

65 ـ كان معظم رواتي إيجابيين من مبدأ أن البالوما الـ vieiola هي التي تنقل الطفل. لكنني صادفت رأياً أو اثنين متعارضين يؤكدان أن والد الأم يمكنه أن ينقل الطفل الروح. قال أحد الرجال إن الطفل إن يشبه الأم فلا بد أنه قد نقل من قبل أحد vieola الأم. وإن يشبه الأب فلا بد أن والدة الأب قد نقلته. لكن هذا الرأي قد يكون رأياً خاصاً بمحدثي.

66 ـ notabene تعني البالوما التي أعطت الطفل، فإن السكان لا يقصدون البالوما الأصلية التي أصبحت الطفل ولا البالوما التي أحضرت الطفل الروح Waiwaia.

67 ـ للفتيات غير المتزوجات حرية جنسية تامة. فالاتصال الجنسي مع الجنس الآخر يبدأ في فترة مبكرة جداً من السادسة حتى الثامنة من أعمارهن. يبدلن عشاقهن كما يردن حتى يشعرن أنهن ميالات للزواج. عندئذ تستقر الفتاة على علاقة مطولة مع رجل واحد وعادة يصبح زوجها بعد فترة. الأطفال اللا شرعيون نادرون. وصف ممتاز للحياة الجنسية والزواج بين Massim الجنوبيين الذين يشبهون الكيريوينيين في هذه الناحية موجود في كتاب البروفسور سيلغمان op. cit xxx vii p. 499 ووصف الحياة الجنسية بين Massim الشماليين (من ضمنهم سكان جزر تروبرياند) في chop. Liii p 708.

68 ـ مستوطنة بيضاء في الطرف الشرقي لـ New Guinea.

69 ـ بما أنني لا أود أن أنتقد آراء محددة بقدر ما أود إضافة بعض الحقائق التي لها علاقة بهذه المسألة فإنني لن آخذ في اعتباري أية آراء خاصة من المؤلفين الذين تبدو آراؤهم لي يتعذر الدفاع عنها. احتمالية "عدم إدراك العلاقة الجسدية بين الأب والطفل في العصور القديمة" أول من اقترحها كان السيد E. S. Hrrtland في كتابه The Le gendof perseus 1894 ـ 1896 واكتشافات سبنسر وغلين التي أكدت وجهات نظره. كرس السيد هارتلاند في مرحلة لاحقة بحثاً مضنياً لهذه المسألة /الأبوة البدائية/ قدم السير جيمس فريزر أيضاً الدعم لرأيه المعروف بأن جهل الأبوة الجسدية كان عاماً بين الإنسان الأول في كتابه /الطوطمية والزواج من الأقارب البعيدي النسب/.

70 - The Melanesiansof British New Guinea p. 84.

71 - Trans of. Roy. south Australia, vol. xxxix 1915.

72 ـ استخدم مفردات البروفسور سيلغمان المبنية على تصنيفه للـ Papusians

73 - cf. Seligman op. cit. passin also chap. xlix.

74 ـ كانت ملاحظاتي المأخوذة عن Mailu والنتيجة التي خلصت إليها منها نموذج لهذا الفشل. أما بالنسبة لأمثلة أخرى يمكن إيراد الرفض الذي قام به Strehlow و Van Leon Hardi لاكتشافات سبنسر وغلين الأصلية. يكمن الشرح هنا في التدريب الفعلي غير الكافي للمراقب (Strehlow) لم تعد تستطيع أن تتوقع عملاً إثنوغرافياً شاملاً جيداً من مراقب غير مدرب أكثر مما تتوقعه من قول جيولوجي أو من عالم منجم، أو نظرية هيدروديناميكية من سائق. لا يكفي أن تكون الحقائق أمام المراقب بل يجب أن تتوفر أيضاً المقدرة على التعامل معها. لكن الافتقار إلى التدريب والمقدرة العقلية ليستا هما سبب الفشل فقط. في الكتاب الجيد عن البدائيين في New Guinea في Good Enough Bay على الساحل الشرقي) الذي كتبه قداسة H. Newton الذي يشغل الآن منصب أسقف Carpentaria، لا أحد مجهز أفضل منه لفهم العقل البدائي والتقاط العادات البدائية. نقرأ في الكتاب ما يلي: "قد توجد سلالات جاهلة (بالعلاقة السببية القائمة بين العلاقة الجنسية والحمل) بقدر ما هو متضمن في قول سبنسر وغلين. من الصعب تخيل حالة تظهر فيها الخيانة الزوجية، إذ أنها تتعاقب بقسوة في كل مكان، ومسؤولية الأب تجاه الابن معترف بها ولو لحد قليل" /ص 194 في كتاب For New Guinea. وهكذا فإن مراقباً ممتازاً كهذا الأسقف يعيش بين البدائيين طيلة سنين عارفاً الغيرة الزوجية والاعتراف بالأبوة على أنهما موجودان (اعتراف غير معروف في القبيلة المعنية من الجانب الجسدي): وكأنما وجدت العلاقة المنطقية في أخف أشكالها بين الغيرة (كغريزة محضة) وأفكار حول الحمل أو بينها وبين الروابط الاجتماعية للأسرة. لقد اخترت هذا القول للنقد لأنه موجود في آن واحد من أفضل الكتب الإثنوغرافية التي لدينا عن بدائيي البحر الجنوبي. أود أن أضيف أن نقدي ليس منصفاً من ناحية لأن السيد نيوتن كمبشر قلما استطاع مناقشة البدائيين في جميع تفاصيل المسألة، ولأنه أيضاً، يخبر القارىء أنه لم يبحث في المسألة بشكل مباشر، ولأنه يذكر أسباب شكوكه بصراحة. أوردت هذا القول كي أبين العديد من المصاعب الفنية الأسلوبية المتعلقة بالحصول على معلومات دقيقة حول هذا الموضوع والثغرات العديدة التي تتسرب منها الأخطاء إلى داخل معرفتنا.

75 ـ أقنعتني خبرتي في الميدان بلا جدوى النظريات التي تنسب إلى الهمج عقلاً من نوع مختلف

وإمكانات منطقية مختلفة. إن البدائي ليس "ما قبل منطقي" في معتقداته بل منطقي لأن معتقداً دوغمائياً لا يمتثل لقانون المنطق عندهم أكثر مما يمتثل له عندنا.

76 - لا بد أن نجرب هذا المبدأ السوسيولوجي على أمثلة متحضرة. فعندما نقول إن: "الكاثوليكيين الرومان يؤمنون بعصمة البابا" فإن قولنا هذا صحيح ما دمنا نعني أن هذا هو المعتقد السديد المشترك لدى جميع رعايا تلك الكنيسة. يعرف الفلاح البولندي الكاثوليكي الكثير عن هذا المعتقد بقدر ما يعرف عن التفاضل والتكامل الدقيق. وإن يُقترح دراسة الدين المسيحي لا كمعتقد بل كحقيقة سوسيولوجية (دراسة لم يقم بها أحد أبداً حتى الآن حسب علمي) فإن جميع الملاحظات في هذه الفقرة ستطبق بعد إجراء التعديلات الضرورية على أي مجتمع متحضر بنفس القوة التي تنطبق فيها على همجيي كيريوينا.

77 - إنني عن قصد، لا أستخدم عبارة "collective ideas" أي المثل الجماعية التي أدخلها البروفسور دوركايم ومدرسته لتعني مفهوماً أثبت أنه خصب جداً في أيديهم خاصة في مؤلفات Herbert Mauss. ففي المقام الأول لست قادراً على تقييم فيما إذا كان التحليل أعلاه سيغطي فعلاً ما تقصده تلك المدرسة بعبارة collective ideas. الملاحظ بما فيه الكفاية أنهم لا يوضحون ما يقصدون بالمثل الجماعية ولا يقتربون من تعريف أو تحديد. من الواضح أنني في هذه المناقشة بشكل عام، مدين بالكثير لهؤلاء الكتّاب، لكن أخشى أنني لست على صلة مع الأساس الفلسفي لعلم الاجتماع للبروفسور دوركايم. يبدو لي أن هذه الفلسفة تستخدم المسلمة الميتافيزيقية collective soul "أي الروح الجمعية" التي هي بالنسبة لي يتعذر الدفاع عنها. زد على ذلك، فمهما يكن مسار النقاش من حيث القيمة النظرية لمفهوم "الروح الجمعية" في جميع الأبحاث السوسيولوجية العملية فإنه سيترك الإنسان بها مترنحاً دون أمل. على الباحث الميداني عند دراسته لمجتمع بدائي أو متحضر أن يتعامل مع الكل الإجمالي لأرواح الأفراد، ويجب أن يؤطر المفاهيم النظرية والأساليب بشكل استثنائي تجاه هذه المادة المعقدة. إن مسلمة وعي جماعي عقيمة لا جدوى منها أبداً بالنسبة لمراقب إثنوغرافي.

محتويات الكتاب

- مقدمة 7

السحر والعلم والدين

- الإنسان البدائي ودينه 13

- سيادة الإنسان العقلية على محيطه 18

(الحياة والموت والقدر) في الدين والعبادة في القديم

1 - الأدوار الإبداعية للدين 29

2 - التدبير (الاقتصاد) في الحياة البدائية 33

3 - اهتمام الإنسان الانتقائي بالطبيعة 35

4 - الموت وتوحيد الجماعة 37

السمة العلنية والقبلية للأديان البدائية 45

1 - المجتمع كجوهر الإله 46

2 - الكفاءة الأخلاقية للمعتقدات الهمجية 49

3 - مساهمات اجتماعية وفردية في الدين البدائي 53

فن السحر وقدرة الإيمان

1 - الطقس والتعويذة 60

2 - تراث السحر 62

3 - مانا وفضيلة السحر 64

4 - السحر والتجربة 66

5 - السحر والعلم 70

6 - السحر والدين 72

الأسطورة في السيكولوجيا البدائية 75

1 ـ دور الأسطورة في الحياة 78
2 ـ أساطير المنشأ 89
3 ـ أساطير الموت، وأساطير دورة الحياة المتكررة 99
4 ـ أساطير السحر 107
5 ـ خاتمة 111

البالوما، أرواح الموتى في جزر تروبرياند

I ـ ملاحظات عامة تتعلق باستقلالية ممارسات شعائر الدفن، شكلا الروح (البالوما والكوسي المولوكواسي). 117
II ـ رحلة الروح (البالوما) إلى العالم الآخر. وصولها واستقبالها في جزيرة الأرواح ـ توما ـ 120
III ـ الاتصال بين البالوما والأحياء، لقاءات في حالة اليقظة، اتصال عبر الأحلام. طبيعة البالوما والكوسي. 125
IV ـ عودة الأرواح إلى قراها أثناء عيد الميلامالا السنوي. 133
V ـ الدور الذي تلعبه الأرواح في السحر، الإشارة إلى الأسلاف في التعويذة السحرية. 145
VI ـ الاعتقاد بالتقمص. 163
VII ـ الجهل بفيزيولوجية التكاثر. 166
VIII ـ آراء عامة حول سوسيولوجيا المعتقد. 169

مالينوفسكي هو أحد مؤسسي علم الأنثروبولوجيا الحديث. وإذا كان فريزر قد رسم للأنثروبولوجيين المعاصرين عوالم جديدة بقراءته لميثيولوجيات الحضارات البدائية، فبالطريقة نفسها، وبالمكانة نفسها، يتقدم مالينوفسكي ، ليكتشف في هذا الكتاب الرائع، وقع العمل والطقس عند الشعوب البدائية، حيث يتابع شتى وجهات النظر في الدين البدائي مما تقدم (تيلر، فريزر، ماريت، دوركهايم) وصولاً إلى طرح نظرياته الخاصة به.

هكذا يكشف هذا الكتاب المعرفة العلمية كقاسم مشترك بين جميع الشعوب، حتى الأكثر بدائية منها. وهكذا يكشف الدين والسحر كسبيلين يصالح الإنسان نفسه مع الكون - في حضارة معينة - عن طريقهما.

وفي دراسته للأسطورة في السيكولوجية البدائية، يربط مالينوفسكي بين الأسطورة والسحر كمصدر للمُثل الأخلاقية والأفكار الفلسفية مؤكداً على علاقتهما العضوية والمتغيرة بالثقافة التي تنتجها.

أخيراً، لعل دراسة مالينوفسكي لما يتعلق بأرواح الموتى، خير مايرسم أساليبه التجريبية من أجل تطوير الأفكار الأساسية حول العلاقات الوظيفية بين السلوك والمعتقد والمجتمع.

دار الحوار للنشر والتوزيع

سورية - اللاذقية - ص.ب. 1018 - هاتف 422339



تفسير «دافع وحافز الشر» يعتمد بوجه عام على آيات قصة قابيل وهابيل[١]. العلي، تبارك في عليائه، تكلم إلى إسرائيل: «أبنائي، لقد خلقت الشر، ولكني خلقت التوراة كترياق. لو شغلتم أنفسكم بالتوراة، لن تسقطوا في يد الشر، لأن التوراة تقول «إن أحسنت أفلا رفع وإن لم تحسن فعند الباب خطية رابضة» (سفر التكوين ٤: ٧). وإن لم تشغلوا أنفسكم بالتوراة، سوف تقعون في يد الشر، فمكتوب لديكم «عند الباب خطية رابضة». فوق ذلك، الشر مشغول بكم (ليدفعك للخطيئة)، فقد قيل لكم «وإليك اشتياقها». ولكنك لو خضعت له، لن تستطيع السيطرة عليه، فقد قيل لكم «وأنت تسود عليها (الخطيئة)»[٢].

التفسيرات اليهودية للقصة تتزايد وتقوى بها الميول لإعطاء تفسيرات أكثر إيجابية لقابيل، ربما كان ذلك رد فعل للتفسيرات المسيحية السلبية المبكرة[٣]. التعبير اليهودي العبري «يستر ها ـ را» يأتي ليفهم لا ببساطة كميل للشر متوازنا مع «يستر توب» (الميل للخير) بل أيضا كجانب وجزأ ضروري من الطبيعة البشرية:

فكرة أن الشر «يتزر» لا غنى عنه موجودة في نص التلمود البابلي (b san.64a.). والقراءة المغايرة البديلة تأتي كما يلي: «الروح القدس

(١) بولكا، «أن تكون خيرا أو شريرا»، كوهن ستيوارت، «النضال»، هيرشبيرج، «ألف وثمانمائة عام»، ليمان، «الشر والمعاناة»، لوري، «الجانب المظلم» ٨٨، ١٠٠، بورتر، «عام هارا»، وروزنبيرج، «الخير والشر».

(٢) كوهن ستيوارت، «النضال»، ٦١. الاستشهاد مقتطف من ب كيد ٣٠ ب (التلمود البابلي تراكتات كيدوشين). هناك آية أخرى تبدو مهمة هي الآية ٨: ٢١ من سفر التكوين، من قصة نوح: «لأن تصور قلب الإنسان (ييسر بالعبرية) شرير منذ حداثته».

(٣) جلينتج، «قابيل وهابيل»، ١٤.

تظهر في أشكال خيرة ثلاثة خلقت في هذا العالم، تبارك الله. وهي الشر «يتزر»، والحسد، والرحمة. لو لم يوجد الشر «يتزر»، لن يشغل أحد نفسه بواجب تكاثر وانتشار الجنس البشري. ولو لم يوجد حسد، لن يشغل أحد نفسه بالزراعة والغرس. ولو لم توجد رحمة، لن يستمر العالم ويدوم.

سفر التكوين. ٩:٧ «ر.ناشمان قال، باسم ر.صموئيل» انظروا، كانت خيرة جدا «سفر التكوين ١:٣١ وهي تشير إلى «يتزر» الخيرة». فهل يمكن لـ «يتزر» الشر أن تكون خيرة جدا؟ سيكون ذلك غريبا جدا. ولكن مع «يتزر» الشريرة، رغم ذلك، لن يستطيع إنسان أن يبني بيتا، ولا أن يتخذ لنفسه زوجة وينجب أطفالا. وهكذا قال سليمان «مجددا أعتبر كل العمل وكل إتقان للعمل، يأتي من تنافس الإنسان مع جاره، سفر سليمان ٤,٤»[1].

التفسيرات المسيحية أقل دموية عن أي فضيلة لقابيل وتفضل تنميطا أوضح يربط ما بين قابيل والشيطان بل وحتى بيهوذا الأسخريوطي[2] كما يربط ويقرن هابيل بالمسيح. ولكن الوجه المزدوج لقصة قابيل وهابيل ما يزال، بل حتى يزداد ويقوى، كنموذج لطبيعة الخير والشر. مختلف التفسيرات والشروح حول القصة تظهر توازيات كثيرة مع قصة إبليس في الإسلام. ولا يوجد دليل على الإطلاق على وجود أي ارتباط تاريخي، ولكن ما نسعى إليه، وما نراه هنا، ليس إلا تنميطا: أي أنماط السرد للقصص. وعلى ذلك نجد في قصيدة سيريانية من القرن الخامس صدى لجدل إبليس مع الله حول بكوريته وأسبقيته في الخلق. يقول قابيل لهابيل:

---

(١) كوهن ستيوارت، «النضال»، ١٩.

(٢) بروك، «قصيدتان حواريتان سيريانيتان»، ٣٣٣ ـ ٣٧٥.

أنا الأكبر، لذلك من الصواب أن يقبلني قبل أن يقبلك، ولكنه فضلك [أضحيتك]، وكره أضحيتي[1].

وقابيل: كان عليه أن يقبلني أنا أكثر منك لو لم تقترف هذا الخطأ في حقي: أنت أصغر في العمر والفهم. ولكنك أخذت المقام الأول والثمار الأولى[2].

في قصة إبليس، خاصة في سورة الحجر من القرآن (سورة رقم ٦)، توجد أصداء لتنافس الأقارب بين إبليس وآدم. وهي تمثل ميل مماثل لامتصاص التنافس في إطار أسطورة الصراع مع وجود عناصر من مراقب العدل السماوي، كما تظهر أيضا في سور تالية، مثلما هي في التقاليد المسيحية الغربية. وتحتوي القصة في داخلها على عناصر كافية من تنافس الأقارب لتتيح لمفسري المستقبل البناء فوق تلك الجوانب وإضعاف والتقليل من أهمية التضاد الثنائي بين البشر والشيطان.

فكر آباء الكنيسة

التيارات الأسطورية الأربعة التي وصفت فيما سبق كلها موروثات من المفكرين الدينيين المسيحيين المبكرين[3]. وضعت الأناجيل أسطورة الصراع في موضع مركزي من الفكر المسيحي مع ذكر عابر للملاك الهابط المطرود في إنجيل لوقا ١٠: ١٧ مع عدم وجود أي ذكر لأسطورة الملائكة المراقبين. النائب الإلهي، «هاس ـ ساتان»، تحرر من زيه وتخلى عن مهمته القضائية ليصبح عدوا للمسيح. يتخيل الفكر

---

(١) المصدر السابق، ٣٥١.

(٢) المصدر السابق ٣٥٤.

(٣) لشرح عام عن الشيطان في الأفكار والتقاليد المسيحية المبكرة، ارجع إلى راسل، «الشيطان»، وفورسيث، «عدو قديم»، ٣٠٩ ـ ٤١٨.

المبكر، مثل كتاب أو إنجيل «الراعي» لهيرمس، وجود ملاكين في الروح الإنسانية، أو يتحدثان إلى الروح، واحد يحض على الخير والآخر يحض على الشر، مع ملائكة آخرين مرسلين من قبل المسيح لمعاونة المسيحي المنهك فكريا والآيل للسقوط. ولكن حتى الملاك الصالح التقي يعذب ويعاقب، كما يشرح ذلك الإنجيل السادس[١] (إنجيل الراعي)، والذي يستدعي ويتذكر دور الشيطان مع أيوب.

كل التيارات الأسطورية الأربع تختلط وتتشابك بحرية في أدب وفكر آباء الكنيسة مع أفكار من التقاليد الفكرية الغنوصية. ويناقش «جوستين ماريتر» قصة الملاك الهابط ويرى أن له جسم أضخم من الملائكة الأخيار، رابطا تقاليد ملائكة الأمم وملائكة المدن بتقاليد الملائكة المراقبين[٢]. ويصف «إيرانيوس» الشيطان بأنه ملاك، خلق خيرا، ولكنه طرد من رحمة الله إلى نطاق المرتد، رافضا الفكرة الغنوصية عن أن العالم الذي نعيش فيه قد خلقه خالق شرير[٣]. وحتى زمن «لاكتانتيوس»، كانت أسطورة المراقبين السماويين ما تزال تشكل جانبا فعالا في أسطورة الخطيئة الأولى، والملاك الهابط، والبشر الساقطون. ويضع «جيفري برتون راسل» تراتبا زمنيا عاما كما يلي: ١) خلق العالم الروحي، ٢) سقوط الشيطان نتيجة لحسده للمسيح، «سلفه»، ٣) خلق العالم المادي، بما فيه الوجود البشري، ٤) سقوط البشر، ٥) سقوط باقي الملائكة قبل الطوفان، بسبب اشتهائهم لنساء الأرض[٤].

---

(١) الكتابات المسيحية المبكرة، حيرم. سم. ٣,٦، الآباء المعادين لنايسين ٣٧,٢.

(٢) جوستن مارتير، «التبرير الثاني»، القناة ٥، ANF ١٩٠٠: ١.

(٣) إيرانيواس، «ضد الهرطقة» ٣٧,٤، ٤١,٤، ٢١,٥ _ ٢٤، ANF ١:٥١٨، ٥٢٤، ٥٤٨ _ ٥٥٤.

(٤) راسل، «الشيطان»، ١٥٦. أنظر لاكتانشيوس، انستجرام٩,٢, _ ١٥، ANF ٧:٥٢ _ ٦٤.

وفي انتقال العقيدة المسيحية من التفاعل والتصدي لمختلف أشكال وأنواع الهرطقات والبدع والاستقرار على أنساق ونظم معينة، قل الاهتمام بالقصص الأسطورية. قصة المراقبون السماويون أصبحت نادرة التداول بعد «لاكتانتيوس» (حوالي ٢٤٠ ـ ٣٢٠) و«ميثوديوس» (حوالي ٣١١). لم يستخدم أوغستين قصة الملائكة المراقبين واستخدم على نطاق محدود قصة الملائكة الهابطون الساقطون. استمد تنظيره الديني عن الشر بشكل أكبر من أرسطو ومفهوم الحرمان والانكار الرسمي لوجود الشر.

في ذات الوقت، حولت تقاليد الصحراء الامتصاص المبكر للاضطهاد الديني لبؤرة داخلية تنصب على تعذيب الشيطان للروح من خلال الإغواء والإغراء. العدو في داخل النفس ولكنه يظل مجسدا كعدو للمسيح. الصحراء هي ساحة المعركة، ويصف عمل «أثناسيوس» الشهير «حياة أنطونيو» المعارك الضارية التي خاضها الرهبان المنعزلون ضد الرغبات المشتعلة والشهوات الحيوانية الحبيسة داخلهم ويرشد الآخرين نحو تمييز الأرواح الطيبة الخيرة من الأرواح الشريرة الخبيثة.

ومن أوغستين، ورثت المعارف المسيحية المقاربات المنهجية والفلسفية لمشكلة الشر. من تراث الصحراء ورثت المسيحية الوعي الفردي الغني في الصراع مع الشر، الذي راح ينمو مكتسبا أشكالا غريبة وشاذة، بينما في التراث الأوغسطيني، لم يحتفظ الشر بأي وجود له في واقع الأمر الفعلي.

الخلاصة

هذه الأنماط الخمسة، حكايات وقصص أصل وطبيعة الشر، أدوات هامة لفحص وتحليل قصة إبليس. كل حكاية لها زاوية رؤية،

كما تنبثق مجموعة من الأسئلة لتوجيهها لكل ذكر لحكاية من حكايات إبليس التي نجدها في القرآن. ولا يهم إن كان سرد معين، على سبيل المثال، سورة الكهف أو سورة الحجر، يقع في نطاق أحد أساليب السرد أو غيره ـ فهذا ليس هدفنا هنا. الهدف هو الضبط الدقيق لإدراكنا حتى تأتي قراءتنا دقيقة وذكية وفطنة، تبرز براعة النص وإبداعه إلى النور. المعرفة التي نكتسبها على درجة من الروعة لا تقل عن الأسئلة التي نطرحها. وضع مختلف أنواع التفسيرات والشروح عن الشر في الكتاب المجمع المقدس (الإنجيل والتوراة) بالمقارنة، يتيح رؤية أوسع وملاحظة أدق.

وسوف نصبح بعدها قراءً على دراية برصيد وذخيرة معرفية تحيط وتتضن أنواعا من السرد تستعمل في مواضع أخرى لتفسير الشر. بتلك المعرفة يمكننا أن نقرأ كل سرد جديد قراءة واعية، قادرين على اختبار وتمحيص إن كان ذلك السرد تكرارا من نفس النوع، أو تحريفا لذلك النوع، أو شيء جديد كليا. مثل طالب يدرس الأدب الإنجليزي، يقرأ ويكتشف كثيرا من الأدوات التي يستخدمها المؤلفون لسرد قصة أو وصف شخصية، المسألة ليست تطوير نوع من تصنيف أنواع السرد، بل أن نصبح أكثر وعيا بالوسيلة والطريقة التي يهيمن بها كل مؤلف وكاتب، وكل مؤلف جديد نصادفه، على السرد الذي يقدمه. وكل الأمر يدور حول توجيه الأسئلة الصحيحة، ويشمل أيضا بشكل أكبر القراءة المتمعنة وإعادة القراءة المدققة ـ تاركين للقصة أن تكشف عن طبقاتها وعن خباياها وخفاياها. وسوف نتحول الآن لهذا النوع من العمل فيما يلي من فصول.

الفصل الرابع

سورة طه (٢٠)

أول روايتين من روايات قصص إبليس التي سنضعهما موضع الاعتبار في هذا الفصل والفصل الذي يليه، موجودتان في سورة طه (٢٠) وسورة الكهف (١٨). كلا منهما يعد تلخيصا قصيرا لقصة إبليس دون حوار، وتعرض كل منهما كحديث مباشر من الله بضمير الجمع للمتحدث «نحن». أما باقي النسخ القرآنية الأخرى لقصة إبليس فتروى على لسان قاص أو راو يصف الأحداث بلغة الطرف الثالث المحايد، ويحتوي أغلبها على حوار بين إبليس والله (سورة الحجر ـ ١٥، وسورة ص ـ ٣٨، وسورة الأعراف ـ ٧، وسورة الإسراء ـ ١٧، عدا سورة البقرة ـ ٢).

بنية النص

تتكون سورة طه من ١٣٥ آية، بادئة بحروف غامضة استمد منها اسم السورة ـ طاء وهاء. والموروث المعرفي ينسب هذه السورة للمرحلة المكية، وسورة الجاثية (٤٥)، تكشف وترتبط معها بالحديث عن تحول عمر للإسلام. وفي تقديمه للسورة، يروي القرطبي القصة طبقا لما نقله ابن إسحق، عن رجل التقى بعمر قبل إسلامه وأخبره أن بعض أهله (أخته) قد تحول للإسلام. كان عمر في ذلك الوقت مقاوما

شرسا وعنيفا لمحمد فعرج على بيتهم ليرى شأن ذلك الموقف المخجل والمشين، وحين هم بدخول البيت، سمع أخته فاطمة تقرأ سورة طه فتوقف وأنصت فتحرك قلبه بما سمعه. وحين دخل، أخفت فاطمة الرقعة التي كانت تقرأ منها، ولكنه طلب منها أن تعيد قراءتها. أعطته فاطمة الرقعة، وتأثر بما قرأ وقرر أن يتحول للإسلام بسبب نبل وسمو ما سمعه[١] وما قرأه. يذكر القرطبي أيضا حديثا نقله عن الدارمي أن «الله تلا طه ويس من ألف عام قبل أن يخلق السماوات والأرض، وحين سمعت الملائكة التلاوة قالوا: «مباركون من تنزل عليهم هذه الآيات ومباركون من تحملها صدورهم، ومباركة الألسنة التي تتفوه بها»[٢]. هذه الموروثات تشهد لأهمية الآيات العديدة التي تشير للقرآن ذاته، وأهمها الآية ١١٣، والتي تعرف القرآن على أنه قد أنزل «قرآنا عربيا» و١١٤، والتي تبلغ السامعين بأن القرآن لم يكتمل بعد حتى نزولها «ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه».

تعرض السورة شخصية عضوية معينة على غير عادة القرآن. وهي تتحرك وتنتقل تدريجيا وبثبات واطراد من نغمة الحانق الغاضب لبدايات نغمة أقوى إرشادية ووعظية في نهاية السورة.

أحد الصفات التي تغلب على السورة هي الغموض والسرية والإخفاء، والتداول الخاص والأسرار، هذا التأكيد يتضح من التلغيز الشديد لحروف بداية السورة، طه. وحين تتكشف القصة الكبرى للنص، قصة موسى، نجد مجموعات متتابعة من المؤامرات من جانب فرعون، ثم من سحرته، ثم من موسى ذاته في هروبه السري من

---

(١) القرطبي، الجامع، ٨٥,١١ (المجلد السادس) (ترجمة الكاتب). يمكن أيضا أن تجد القصة في ترجمة جيلوم لسيرة ابن اسحق، وابن هشام، ومحمد، ١٥٦.

(٢) القرطبي، «الجامع» ٨٦,١١ (المجلد السادس).

مصر، وأخيرا حادثة عبادة العجل الذهبي في غياب موسى. سنجد أيضا تلك النغمة مهيمنة على السورة في قصة إغواء الشيطان لآدم وحواء في الجنة. ويتعلق بذلك الإخفاء ويرتبط به الطبيعة الأرضية الدنيوية للبشر في الشخصيات الممثلة في السورة. ومثل الشخصيات في أي رواية، تتعرض الشخصيات لكبوات وعثرات خلال أداء مهامها كما تعتريهم الشكوك، ويبدون جسارة كما يبدون وقاحة، وتعتريهم المخاوف، والتردد والحيرة في مواقف والاندفاع والتهور في غيرها. الشخصية الشريرة تقدم في الغالب ببعض التعاطف، وإن لم يكن بتعاطف شديد، كما تظهر مثالب الشخصيات النبيلة.

قصة إبليس تُسرد في أكثر صورها اختصارا واختزالا في هذه السورة، وهي مذكورة قرب آخر السورة في الآية رقم ١١٦:

وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم إلا إبليس أبى ثم ينتقل النص مباشرة إلى قصة إغواء الشيطان لآدم وحواء في الجنة، وهي مذكورة في سبع آيات مع تعقيب لاحق لها. كيف لنا أن نفسر المعنى لأقصر سرد للحكاية وقصة إبليس؟

أغلب المفسرين الإسلاميين كما أسلفنا وذكرنا فيما سبق، يقرأون النص أفقيا، ويدمجونه بالقصص الأخرى المذكورة في سور القرآن الأخرى، ويعلقون على القصة المركبة المجملة في مقابلة مع هذا السرد على وجه التخصيص. ومن جهة أخرى، فإن القراءة الشعائرية والقصصية تسعى لفهم النص بشروط وعلى ضوء السرد المحيط، خاصة ذلك السرد الذي يطغى ويهيمن على أغلب السورة، والسرد الغالب في هذه السورة هو قصة موسى. مثل تلك القراءة تفترض أن قصة إبليس بشكل ما تكمل، وتعدل، أو ترتقي بالمعنى الذي تأسس في النص السابق عليه. وعلى وجه التحديد حين يكون السرد بهذا الإيجاز، ولابد أن تكون أهميته تفضيلية، مشتقة من، وداعمة للسياق

العام الأكبر والأشمل. ومن ثم، فإن أغلب هذا الفصل سوف يركز على حكاية موسى والتي سوف تقرأ على ضوئها قصة إبليس الموجزة.

مقدمة للسورة

بعد الاستهلال بحرفي طه، واللذين لا يعبران عن معنى معروف (على الرغم من أن كثيرين قدموا تفسيرات مختلفة للحرفين)[1]، يبدأ النص بكلمات من التطمين والتشجيع، ﴿مَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لِتَشۡقَىٰٓ ۝٢ إِلَّا تَذۡكِرَةٗ لِّمَن يَخۡشَىٰ ۝٣﴾. ويظهر السجع في جذور كلمات يشقى ويخشى وأخفى بشكل ملحوظ عبر كل السورة في سجع مماثل. والمرادفات، مثل سر وكيد يحمل أفكار السورة عن القصة وينتقل بها إلى آفاق أرحب.

بعد التأكيد على الثناء على الله وقدرته المطلقة، تبدأ الآية ٧ فكرة السرية ﴿وَإِن تَجۡهَرۡ بِٱلۡقَوۡلِ فَإِنَّهُۥ يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخۡفَى﴾. وليس من الواضح إن كان «القول» تشير إلى معاني القرآن المنزل في الآية رقم ٢ أو لأي تنزيل قرآني في المطلق. وليس من الواضح ما يعنيه بذلك السر ولا بـ «أخفى». ومن ثم فإن الإحالة لا تعلن فقط عن لغز بل يجعله أكثر درامية.

حكاية موسى

تحتل قصة موسى ثلثي السورة، وهي أكبر روايات قصص موسى في القرآن وواحدة من أطول القصص الواردة بالقرآن على الإطلاق. تلك القصة الطويلة الممتدة تتيح لنا فرصة تكشف وتطبيق نظرية

---

(١) لنظرة أعم وأشمل لتفسير «الحروف الملغزة» في بدايات بعض السور، أنظر ماسي، «الحروف الغامضة»، ٣: ٤٧١ ـ ٤٧٦.

«استجابة القارئ» على النص القرآني، وفي ذات الوقت، وتعيننا في ذات الوقت على تأطير أنماط الأفكار الرئيسية للسورة لنفهم قصة إبليس الموجزة المدرجة في السورة. ومثل قصة إبليس، تتواجد قصة موسى في روايات عديدة. وهي تختلف عن قصة إبليس في أن موسى يساهم في عديد من القصص المختلفة، وتبدو أجزاء ومقاطع منها في سور كثيرة. وسوف نرى ذلك حين نتعرض لسورة الكهف التي تضم قصة فريدة عن موسى غير واردة في حكاية موسى في سورة طه ولا في أي سورة أخرى.

تبدأ قصة موسى في سورة طه بالآية رقم ٩ بالسؤال الذي أوردناه فيما سبق في الفصل الثاني، ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ﴾، والمتوقع من صيغة السؤال أن المستمع لابد وأنه يعرف القصة أو ملم بها بمجملها، وبالقرب من نهاية حكاية موسى، في الآية رقم ٨٠، يوجه الخطاب إلى بني إسرائيل. فلو كانوا هم المخاطبين بالآية رقم ٩، فلابد إذن أن يكون من المتوقع أنهم هم من يفترض أن يكونوا على دراية بقصة موسى، غير أنه لم يسبق وجود أي ذكر لهم قبل الآية رقم ٨٠ التي توجه الخطاب إلى بني إسرائيل، لذلك لا يمكن للمرء أن يفترض ذلك.

تسرد القصة على لسان سارد. التحدث عن الذات بضمير الجمع للتعظيم، يظهر لآخر مرة في الآية رقم ٢ (ما أنزلنا)، وبعدها تتحدث قصة موسى عن الله بضمير الشخص الثالث الغائب. القصة الأولى عن موسى تروي عن نار رآها موسى عن بعد (وهي «العليقة المشتعلة» التي رآها موسى في الإصحاح الثالث من سفر الخروج) وهي النار التي توجه إليها موسى ليستطلع شأنها ومعرفة إن كان هناك أناس حولها. وتصاعد صوت متحدثا من النار أو من العليقة المشتعلة، معلنا عن وجود الله وحضوره، واختيار الله لموسى، على الرغم من أن

الغرض من اختياره ظل خفيا في تشويق على مدى آيات أخرى تالية. أولا، حدد الله لموسى مهامه المطلوب منه أداؤها: وهي أن يطيع الله ويقيم الصلاة لذكره. ثم يحذره الله بأن «الساعة» آتية، ولكن الله سيبقي موعدها «خافيا». والكلمة تعني أيضا إمكان كشفها (أكاد أخفيها)، غير أن هذا التفسير قد يتعارض مع إعلانات القرآن الواضحة أن موعد الساعة أو يوم الدينونة لن يعلن وسيظل خفيا[1] كما أن هذا التفسير يتعارض مع الفكرة الرئيسة للسورة، خاصة الآية رقم ٧ ﴿وَإِن تَجْهَرْ بِٱلْقَوْلِ فَإِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى﴾.

الآيات من ١٧ حتى ٢٣ تعرض صورة لمعجزتين ـ تلك التي تحولت فيها عصا موسى إلى حية تسعى ويد موسى التي تحولت إلى اللون الأبيض ـ والتي قام بها الله، لا موسى، في إعداده لمقابلة فرعون. وينتهي هذا القسم بتعليمات الله لموسى للتوجه إلى فرعون، لأنه «طغى».

أوامر الله لموسى أطلقت سلاسل متتابعة من طلبات موسى من الله ـ وهي في الواقع أوامر ـ من موسى لله. وتحدد هذه الطلبات تغيرا مفاجئاً في نغمة الكلام، فحتى تلك اللحظة لم يكن موسى قد تفوه إلا بالقليل. كلماته القليلة لم تكن إلا ردا يجيب به عن سؤال الله عما يحمله في يده (الآية ١٨). وهنا يرد موسى بإجابة من أربع جمل والتي اتسمت أيضا بطبيعة مجتزأة. ويهيئ هذا لشكوى موسى من أنه يعاني من تعثر وإعاقة في الكلام. وبالمقارنة بتدفق أقوال الله المنثورة، نجد أن حديث موسى حيي وخجل ومتقطع، وكان في الأغلب، مستمعا.

---

(١) ارجع للقرآن: ٤٩ : ٣٦، ١٨٧ : ٧، والتي لا تشير فقط إلى حجب موعد يوم القيامة أو نهاية العالم، بل تشير أيضا إلى فجائية وقوعها، أي إن الله لن يكشف عن موعدها للبشر قبل حدوثها.

ومع أمر الله لموسى بالذهاب إلى فرعون، استمر موسى في الحديث على مدى إحدى عشرة آية شملت سبعة مطالب، منها المطلب الثالث الذي يطلب فيه دعم عائلته ﴿وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي﴾، وأن يكون هارون معينا له ﴿هَٰرُونَ أَخِي﴾، ليهبه قوة ﴿ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِي﴾.

الآيات قصيرة جدا، تكسر نمط الآيات السابقة. سرعة وتدفق الطلبات تنتهي بوعد من موسى أن يعبد الله ويسبح بحمده. ويكون هذا مقدمة لفكرة رئيسة أخرى والتي ستظهر بوضوح أكثر بعد ذلك في السورة، وهي فكرة وقيمة الصبر. بالقرب من نهاية قصة موسى، نجد أن موسى يتعجَّل قومه دون صبر عليهم، موفرا لهم الأسباب، حتى لو لم يكن هو السبب، في ارتدادهم وعبادتهم لعجل ذهبي صنعوه في غيابه. لذلك يحث الله الناس في الآية ١١٤ على ألا يكونوا عجولين مع نزول القرآن التدريجي ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾. وفي الآية ١٣٠ يحث الناس أن يكونوا صبورين مع غير المؤمنين ﴿فَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ﴾. وأخيرا في آخر آيات السورة، في الآية ١٣٥، يوجه الأمر لمحمد أن يقول للناس أن الجميع ينتظرون فانتظروا معهم ﴿قُلْ كُلٌّ مُّتَرَبِّصٌ﴾. موسى مصور هنا في سورة طه كمتسرع ومتعجل. وفحوى ومضمون كلامه يشي بالتعجل والقلق والجزع.

القسم الثاني محصور في الآيات من ٣٧ إلى ٤١، وهو يتحدث عن مولد موسى، كما يمثل استمرارا لاستجابة الله لتوسلات موسى. ومع استجابة الله لموسى بصبر واستجابته لكل طلباته وابتهالاته، يذكره الله بفضلين سابقين أسبغهما عليه، وهما نجاته من أمر فرعون بقتله (غير مذكور) بعد مولده (وهو أمر فرعون بقتل كل المواليد الذكور من بني إسرائيل)، ونجاته من الاعتقال بعد قتله رجلا مصريا. وهناك سياق شحيح خصص للقصة الأولى. وإن لم يكن المرء على دراية بالروايات الأخرى للقصة، لن يكون لدى المستمع للقرآن أدنى

معرفة بسبب حث أم موسى على وضعه في صندوق ثم إلقاء الصندوق في اليم. تتطلب القصة قارئا لديه ذخيرة معرفية تتجاوز النص، وربما كانت تلك المعرفة متضمنة في سورة القصص (٢٨)، في الآيات من ٤ إلى ٧. على القارئ الضمني المفترض أن يلاحظ ما هو غائب في هذا القص. فبني إسرائيل غائبون بغرابة، والتركيز مركز كليا على موسى. أما آل بيت فرعون، أو أي دلالة على أن موسى قد ربي وترعرع في بيت مصري، أو نشأ نشأة مختلفة عن العبرانيين الآخرين من قومه، أو ما يختص بهذا الشأن، أي إنه عبري وليس مصرياً ـ فكل هذا غير مذكور أو ملمح إليه بغموض.

سورة القصص (٢٨) تقدم رواية كاملة من قصة موسى التي تورد أغلب التفصيلات التي لم تذكر في سورة طه. القارئ الضمني، بمفاهيم «آيزر»، سيكون ذلك القارئ الملم بباقي القرآن، على الأقل بمجرد اكتمال تنزيله، وبالتالي يصبح لديه خلفية عما ورد بسورة القصص، وأيضا بالحكايات الموجزة الواردة في سور أخرى وفي مواضع مختلفة من القرآن، مثل تلك الواردة في سورة الأعراف (٧) في الآيات من ١٠٣ ـ ١٣٧، وسورة يونس (١٠) في الآيات من ٧٥ ـ ٩٢، وسورة هود (١١) في الآيات من ٩٦ ـ ٩٩، وسورة الشعراء (٢٦) في الآيات من ١٠ ـ ٦٩، وسورة النازعات (٧٩) في الآيات من ١٥ ـ ٢٦. غير أن تصوير موسى مختلف قطعا في تلك الروايات الأخرى للقصة. فسورة الشعراء على سبيل المثال تعكس إذعان موسى بالطريقة التي وجدناها في سورة طه، ولكنها تبرز نبالته بقوة في واجهة الأحداث عند مواجهته لفرعون. وفي سورة الكهف، يظهر موسى بمظهر الشخص الذي يخطئ بلا كلل، وسوف نعرض ذلك في الفصل التالي. أما هنا، في سورة طه، فيبدو موسى باستمرار مترددا وخائفا.

دراستنا هذه محاولة لقراءة هذه الرواية من السرد الواردة بسورة

طه بمعزل عن غيرها، ملاحظين تفردها في سرد القصة، دون افتراض وجود أي ذخيرة معرفية محددة من المعرفة من جانب القارئ/ المستمع، ولكن بوعي بأن أغلب القراء سوف يكون لديهم إما بعض المعرفة بالقصة التوراتية، أو على الأرجح، بعض المعرفة من النسخ القرآنية الأخرى للقصة عند قراءتهم لرواية قصة موسى الواردة في سورة طه.

ولا تقدم هذه القصص القرآنية كنصوص أصلية كاملة، ولكن، كما لاحظنا فيما سبق تقدم للتذكير فقط بالقصة (الذكر) وتفسير لها بغرض الهداية والوعظ. ولأن القارئ الضمني هو ذلك المرء المفترض والمتوقع فيه أن يكون ملما بموجز القصص في ذهنه (على الرغم من عدم معرفتنا أي قصص موجزة تلك)، علينا أن نلاحظ ما هو موجود من فجوات وسكتات. ولا يمكننا أن نتوقع أن تلك الفجوات والسكتات سوف تملأ وتستكمل بالضرورة من الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل) أو من روايات القصة الأخرى في القرآن، أو لتحقيق هذا الغرض، من الأساطير الواردة في تجميعات قصص الأنبياء للكسائي، والثعلبي، أو غيرهما، أو من تاريخ الطبري، وابن كثير، والدياربكري، ورفاقهم. بقراءة هذه الرواية بعناية، قد نصبح قادرين على تقرير وتحديد الرسالة من استدعاء تلك القصة، مع الشكل المحدد والمعين الذي أصبغه السارد على الحكاية في هذا السياق.

ويثير هذا سؤالا محددا لابد لنا أن نطرحه قبل التقدم أكثر. هل علينا أن نفترض أن القارئ/ المستمع لن يستحضر بصورة آلية في ذهنه باقي قصة موسى كاملة، مجمعة من مختلف المواقع في القرآن على الفور ليواكب قراءة القصة؟ لقد أشرنا فيما سبق إلى أن بعض الأجزاء من القصة ـ وضع موسى في تابوت ثم إلقاؤه بالتابوت في اليم في

الآية ٣٩ (أن اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم) ـ تبدو وهي بمعزل عن كامل السياق غير معقولة وبدون الخلفية المذكورة في سورة القصص (٢٨)، آية رقم ٧ ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾. هل يمكننا أن نأخذ في الاعتبار تعديل مفهوم آيزر عن القارئ الضمني والذي يرى أن بإمكان القارئ أن يملأ الفجوات التي في النص من أي مصدر من مصادر ذخيرته المعرفية، على الرغم من أن صاحب النص قد دفع بذخيرة معرفية معينة لكتابة النص؟ هل افترض منزل النص أن القارئ «بالطبع» سوف يقرأ تلك الإحالة المحددة لقصة موسى إلى جوار الإحالات الأخرى في القرآن؟ أو، بإيجاز أكثر، يفترض من منزل النص أن الإحالات الأخرى لقصة موسى، أن تكون موجودة ضمن ذخيرة القارئ الضمني؟ هذا الافتراض سوف يقوض بخطورة أي احتمالية في أن سرداً معيناً ومحدداً ـ هذا السرد في سورة طه ـ يمكن له أن يقرأ منفردا، بصياغته بغناية، كقصة منفردة كاملة ومستقلة بذاتها.

هذا جانب هام ذو مغزى، حيث إن كل سورة غير منعزلة بمفردها عن غيرها، ولكنها تسمع وتقرأ كجزء من تنزيل أكبر. وللتيقن من ذلك، فإن سورة طه ذاتها تنبهنا لذلك، فالآية ١١٤ تقول: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾ ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾. ومن المفيد هنا أن نذكر أنفسنا بالتفريق والتمييز الذي يضعه «آيزر» بين «الفجوات» و«السكتات». فالفجوة فصل وقطع في القصة دون أثر ومدلول يذكر، وهي تأتي ببساطة لأن السارد لا يمكنه أن يصرح بكل شيء دون أن يعتري الحضور النعاس والضجر. أما السكتة فهي فاصل متعمد في السرد، أو لها وظيفة، وهي تحقيق الجذب، بل حتى

تقتضي من القارئ/ المستمع أن يساهم في تشكيل السرد وهكذا يصبح بداخله أو جزء منه. الفراغات أو السكتات تتطلب ملأها، وبوجودها تدل وتشي بوجود تعمد من جانب صاحب النص. فالقارئ سوف يملأ الفجوة ليتيح لنفسه تكوين رؤية للقصة، غير أنها لا تعكس توفر نية متعمدة من جانب واضع النص.

وبينما يبدو من المرجح جدا أن نسخ القصة القرآنية الأخرى سوف تملأ الفراغات والسكتات في القصة، لا يمكننا أن نفترض أن المعلومات غير المذكورة قد أهمل ذكرها فقط من أجل الملاءمة، بل ربما لتقصير السورة. ربما كانت الفراغات والسكتات في القصة تفيد في تشجيع وحث أو تتطلب معرفة بكتابة ووضع القرآن، حيث يظل المرء باستمرار في حالة إحالات مرجعية لمختلف القصص لتكوين القصة المركبة والمجمعة في ذهنه. وسوف يكون ذلك طريقة طبيعية للقراءة، بل انها الطريقة التقليدية للقراءة، ولكنها ليست الطريقة الوحيدة للقراءة. هذه الاستراتيجية من القراءة التركيبية تعمل لتقليل وتقليص تأثير كل راوية منفردة بذاتها حيث يكون في ذهن المرء أنه يقرأ ما يطلق عليه آيزر «العمل الأدبي»، فهذه القصة بالإضافة إلى كل نسخها الأخرى تتضافر وتتجمع في قصة واحدة، أو ما يسمى «توحد القرآن»[1]. هذا النهج وتلك المقاربة سوف تقلل من أهمية كل قصة منفردة حيث إن الافتراض الأوفى سيكون أن القرآن يعمد على الدوام

(١) مصطلح diatessaron يعني في الأصل توحد الأناجيل الأربعة في سياق قصي واحد، وقد قام به تاتيان حوالي ١٥٠ ـ ١٦٠ ميلادية. وظل ذلك شائعا على مدى بضعة قرون تالية، ولكنه مهد لاستقلال كل انجيل بعد ذلك. ولم تصمد نسخة من النسخ الموحدة أمام الزمن، ولكنها معروفة من خلال ترجمات متأخرة، ومن خلال شذرات متفرقة عثر عليها، وأيضا من خلال الأعمال التفسيرية المبكرة. أنظر بيترسن، «توحيد النص لتاتيان».

إلى إعلاء الكل، أي القصة المجمعة والمركبة من مجموع نسخها. ويقلل هذا أيضا من احتمال أن يكون القرآن كنص مقدس من النوع الذي تكون كل كلمة مفردة وكل فقرة كاشفة بذاتها بمعزل عن مجمل النص. مقاربتنا للقرآن توجهنا وتقودنا إلى تفرد كل تركيبة بنائية وكل صياغة في القصة بكمال ودقة التعبير ودقة التصميم البنائي للجمل.

وسوف نمضي قدما مع افتراض أن الفراغات أو السكتات في هذا السرد موجودة بدقة متناهية في مواضعها حتى تضم القارئ/ المستمع لسياق السرد، ولتخضع معنى ما أو رسالة ما في النص إلى ما يمكن تصنيفه بأنه من «المتشابهات». الفراغات أو السكتات في هذا السرد للقصة تعكس نية صائغ النص لتشكيل القصة بطريقة خاصة معينة وثيقة الصلة بالفكرة الرئيسة للسورة المحددة التي وضعت القصة في سياقها. هناك بالطبع، معلومات مفتقدة لا يمكن ملأها بمادة أخرى في القرآن ولكنها تظل تمثل جانبا من الذخيرة المعرفية لدى القراء الأوائل المبكرين. ومن هنا سوف ننظر إلى الجسم الأسطوري في مأثورات الخطاب الثقافي والمعرفي التاريخي القديم، وثقافات أخرى عديدة.

وربما نضيف أيضا بعدا زمنيا لهذه المشكلة. فطبقا للتأريخ المصري التقليدي لتتابع ترتيب نزول النص القرآني، فإن قصة موسى في سورة طه لا يسبقها إلا نسخة من القصة في سورة الأعراف (٧) في الآيات من ١٠٣ ـ ١٥٧، والتي تروي قصة مواجهة موسى مع فرعون، وواقعة العجل الذهبي، ونزول ألواح الوصايا والشريعة على موسى. أغلب المفسرين الغربيين يضعون سورة الأعراف بعد سورة طه ويعتبرون سورة طه أول رواية قرآنية مبكرة لقصة موسى[1]. ولو كان

---

(١) يضع نولدكه النسخ القرآنية المختصرة الواردة في سورة الذاريات، الآيات ٣٨ ـ=

الترتيب الزمني الأخير صحيحا، فإن أول مستمعين لهذا التنزيل لم يكن لديهم الإحالة الموجزة لسورة القصص ليفسروا بالاستعانة بها الفجوات في أول تنزيل للقصة. وربما يفسر ذلك النصيحة الواردة في الآية رقم ١١٤ من سورة طه: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾ ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾. التراتب الزمني لنزول القرآن غير يقيني على الدوام، غير أن احتمالية أن رواية قصة موسى في سورة طه تسبق تلك الروايات الأخرى من القصة يدعم المقاربة التي ستقرأ تلك النسخة بدون الحاجة لملأ الفجوات بمعلومات من السور التي أنزلت بعدها. وكانت تقرأ وتسمع مستقلة بذاتها دون الحاجة لمعرفة غيرها.

المواجهة مع الفرعون

تقدم الآية ٣٩ أيضا تعبيرا آخر والذي سوف يتكرر لاحقا، وهو تعبير «عدو». فالذي سيلتقط موسى من النهر هو عدوّ لله وعدو لموسى، غير أن الله سيحمي موسى بحبه له (محبة). وسوف يتربى موسى ويشبُّ تحت عين الله (الآية ٣٩)، بل وأيضا تحت عين أمه الطبيعية التي أنجبته (الآية ٤٠). ويرعاه الاثنان بالتوازي، فالله يرعى موسى من خلاله وعبر أم موسى، ولكنه يرعاه أيضا كأمه. القصة توجز قتل موسى لـ «نفس» وإقامته في مدين (لا فراره إليها). وابتلى الله موسى أو اختبره (فتنة) طوال تلك المرحلة. وذلك مذكور في الآية ٤١: «واصطنعتك لنفسي». وتعيدنا القصة إلى أمر الله لموسى

= ٤٠ وسورة النازعات، الآيات ١٥ ـ ٢٦ في ترتيب سابق على نزول سورة طه، الترتيب الإسلامي التقليدي لا يضع إلا سورة الأعراف في ترتيب يسبق سورة طه (نولدكه، «جمع القرآن»، ١٠٤ ـ ١٠٥). أنظر أيضا جدول ترتيب التنزيل عند وات، «مقدمة»، ٢٠٦ ـ ٢١١.

بالذهاب إلى فرعون، أبلغه بذلك أول مرة في الآية ٢٤. الحوار البيني المتخلل أمدنا بخلفية الحدث، ولكنه أسس أيضا لعناصر معينة في شخصية موسى، منها عدم يقينه وتردده الذي دفعه ليملي طلباته على الرب، تلعثمه في الكلام الذي يعيه جيدا، حياته المضنية التي كان الله يختبره بها، وحماية الله له الموازية لصورة «عين» الأم الراعية إضافة لحماية الأم.

ثم تقدم القصة مزيدا من التوتر، فبالرغم من أن فرعون كان قد وصف كـ «عدو» في الآية ٣٩، إلا أنه حتى الآية ٤٤ كان احتمال تحول فرعون للإيمان بالله ما زال قائما: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾. الصوت الحانق الذي ترسخ في أول السورة مستمر، فخوف موسى يعالج بالحديث إلى فرعون باللطف ولين القول.

١ . المواجهة بين موسى (ومعه هارون، المشمول دائما في الخطاب الثنائي ولكن لا يذكر كمتحدث أو موجه للخطاب ولا يذكر في الآيات بالاسم) وفرعون كان يشوبها الاحترام. ورغم ذلك اقترب موسى من فرعون جزعا وخائفا. وأكثر من أية سورة أخرى، نجد أن الخوف هنا عنصر موظف، فهو خوف من الله وخوف من الناس والمواقف الصعبة. سورة النازعات (٧٩) تؤكد أيضا حد الخوف ودرجته، غير أن تركيزها ينصب على خشية الله والخوف منه ومن اليوم الآخر، بينما سورة طه تفيد بالتلطيف والتخفيف من الجزع والخوف والاطمئنان بكلمات القرآن (الآية ٢، ﴿مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ﴾، والخوف من فرعون (الآيات من ٤٥ ـ ٤٦، ﴿قَالَا رَبَّنَآ إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ أَوْ أَن يَطْغَىٰ ﴿٤٥﴾ قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾، ومن سحرة فرعون (الآية ٦٧، فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى)، ومن مطاردة فرعون (الآية ٧٧، ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَسْرِ

بِعِبَادِى فَٱضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِى ٱلْبَحْرِ يَبَسًا لَّا تَخَٰفُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ﴾.
المواقف الأخرى لا تذكر الخوف مباشرة ولكنها تبطن الشعور ذاته وتتضمنه، مثل أحزان أم موسى على فقد وليدها (الآية ٤٠، ﴿فَرَجَعْنَٰكَ إِلَىٰٓ أُمِّكَ كَىْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾.

يتساءل فرعون عن رب موسى بلا دلالة على أن سؤاله مراء ومخادع على الإطلاق. سؤاله التالي يتعلق عن أحوال الأجيال السابقة، وأجابه موسى أن ذلك لا يعلمه إلا الله وحده. إخفاء ما يعلمه الله هو أمر تم إبلاغه سلفا في الآية رقم ٧. من هذا الحوار يتحرك النص إلى تقرير حمد الله بسبب خلقه للعالم، منتقلا من صوت الحاكي لعظمة المتحدث بضمير الجمع عن ذاته. وهذا يقدم معبرا للانتقال للحوار التالي. الآية ٥٦، ما تزال بصوت العظمة الإلهية، تقدم جملة افتتاحية عما سيأتي ويحدث: ﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَىٰ﴾. الآية التالية تسجل سؤال فرعون لموسى، على الرغم من أن موضعه مباشرة بعد جملة تعظيم الله تجعله يبدو وكأنه استجابة لله. فالاستجابة لموسى، رسول الله، تعد استجابة لله.

فرعون، مستجيبا لموسى، وإشارات (الله) لآياته، كإشارات تثبت قدرة الله وعظمته، وتحد لقدرة فرعون وسحرته الذين بات عليهم أن يظهروا آيات قدزتهم، على الرغم من أن النص لم يشر أبدا لأعمال فرعون وسحرته على أنها «آيات». فهي (مجرد) سحر. صرح فرعون أيضا في تساؤل: ﴿قَالَ أَجِئْتَنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾. وهذه مفاجأة. لم تكن هناك نية لدى موسى للتنازع على الأرض، ولا في تشكيل تهديد على سلطة وهيمنة فرعون. كان موسى قد وصف نعم ربه بمصطلحات وكلمات المحسن لا عليه وحده، بل على فرعون أيضا، في الآيات ٥٣ ـ ٥٤، ورغم ذلك اتفقا على موعد للتباري في القدرة على السحر.

عودة فكرة هيمنة السرية تميز التباري في هذا الموضع. ففرعون وضع خطة سرية محكمة (كيد، الآية ٦٠) وتنازع السحرة فيما بينهم سرا للاتفاق على مكائد سحرية تفحم موسى (الآية ٦٢، ﴿فَتَنَٰزَعُوٓاْ أَمۡرَهُم بَيۡنَهُمۡ وَأَسَرُّواْ ٱلنَّجۡوَىٰ﴾ وتشاوروا مع فرعون وقالوا له أن سلطته وحكمه يتعرضان لخطر داهم، وعليه أن يضع خطة ذكية وماكرة. وربما أدت هذه المعلومات بفرعون إلى الاستنتاج الذي ورد ذكره آنفا في الآية ٥٧، وهو أن موسى جاء ليخرجهم من أرضهم، غير أنه يبدو أن هذا الخاطر قد تمثلت له فقط بالإيحاء من سحرته في الآية ٦٣: ﴿قَالُوٓاْ إِنۡ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ يُرِيدَانِ أَن يُخۡرِجَاكُم مِّنۡ أَرۡضِكُم بِسِحۡرِهِمَا وَيَذۡهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ ٱلۡمُثۡلَىٰ﴾. ذلك الوصف يمر دون ملاحظة في النص. ويفسر الطبري والقرطبي الاستنتاج السابق لفرعون على أنه كان رد فعل على آيات عظمة الله وقدرته التي عرضها موسى على فرعون، غير أنه لم يفسر لماذا قد يستجيب فرعون لهم على ذلك النحو. ويصف الزمخشري فرعون ببساطة بأنه كان يرتعد فرقا[1].

ولكن الآية ٦٧ تذكر أن موسى كان هو من يرتعد فرقا: ﴿فَأَوۡجَسَ فِي نَفۡسِهِۦ خِيفَةٗ مُّوسَىٰ﴾. تكرار التعبير أكثر من مرة يخلق انطباعا بعمق وتسيد ذلك الشعور وهيمنته على موسى. ومرة أخرى نذكر بأن موسى المقدم في ذلك الموقف ليس صاحب سلطة ولا رسولا نبيلا من قبل الرب، بل كان في موقف خادم فرعون المتشكك غير المتيقن، كان قلقا ومرتبكا ومضطربا في حضرة فرعون، تعوزه الثقة واليقين في المهمة التي كلف بالقيام بها. وطمأنه الله، وتعود للظهور بالنص آيات القدرة والسلطة الإلهية المطلقة التي تفوق أي سلطة عند توجيه الله له

(١) القرطبي، «الجامع» ١٢٩،٦، الطبري، «جامع البيان»، ١٧٦،١٦ (المجلد ٩)، والزمخشري، «الكشاف» ٧١٢،٣ (من ترجمة واضع الكتاب).

الخطاب بضمير الجمع «نحن»، مضفية على ذلك التطمين حميمية وقوة وسلطة، وتجعل من الأفعال التي تلت ذلك استجابة حرفية من موسى للأوامر المباشرة من الله. وهكذا يبدو أن الله هو من كان يقوم بتلك المعجزات أو ما يظهر على أنه حيل للبشر، بينما موسى هو الأداة المادية لتنفيذ وإظهار القدرة الإلهية. العرض الفعلي للحيل السحرية حدث في جو من الصمت التام، وينتقل النص على الفور إلى رد فعل السحرة المتسم بخليط من الروع والرهبة والفزع، الذين سجدوا وأعلنوا اعترافهم وإيمانهم الفوري برب موسى وهارون: ﴿قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ هَٰرُونَ وَمُوسَىٰ﴾[1]. واشتاط فرعون غضبا على تغيير سحرته لولائهم وهددهم، ولكنهم ردوا عليه بجرأة ردا مطولا لا يتسم بالتهيب منه، قائلين إن «البينات» أثبتت أن الله وأحكامه أعلى من أحكام فرعون.

ويبدأ الملخص في الآية ٧٤، بمقارنة أولئك الذين يأتون الله كمؤمنين وأولئك الذين يقفون بين يدي الله كخطاة ومذنبين. غير أنه هناك أيضا مقارنة ضمنية أخرى تظهر من سياق ومسار القصة، بين أولئك الذين عرفوا الله، وآمنوا بالبرهان، وأولئك الذين أصروا على أن يبقوا على كفرهم. وعلى الرغم من أن فرعون كان الشخصية السيادية في القصة، إلا أن سحرته سرقوا منه الأضواء، فقد بدأوا بالتشاور مع الملك فيما يتعلق بخطورة موسى ونواياه المضمرة التي يخمنونها. ثم تحول موقفهم للنقيض بعد استجابتهم لعرض موسى السحري والمعجزات التي أظهرها مع إعلانهم الفوري الواعي بإيمانهم برب موسى وتحويل ولائهم وخضوعهم لله.

---

(١) الوضع المختلف بين هارون وموسى ملحوظ هنا بوضوح، بافتراض أن هارون لم يذكر اسمه في الحوار والتخطيط السابق. غير٩ أن موسى كان آخر من ذكر في ترتيب الأسماء كما وردت بالحدث.

وحيث إن العرض الإعجازي الفذ الذي أداه موسى، أو الذي قام به الله من خلال موسى غير موصوف (مع أن النص يتضمن أن موسى ألقى عصاه فتحولت إلى حية كما حدث في عرض مماثل قبل ذلك حين توجه إلى النار التي رآها عن بعد في البرية في الآية ٢٠)، التأكيد على السرد ينتقل بعيدا عن البراهين السحرية ويتوجه إلى البينات التي أثيرت عبر النص ـ حقيقة الخلق ونعيم الأرض ورحابتها. بل يزيد على ذلك، تركيز القصة على قابلية التغير لدى الشخصيات البشرية. النص بداءة يقدم فرعون كواحد من البشر من المحتمل أن يقتنع ببراهين الله (الآية ٤٤، ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾) ولكن السحرة هم من اقتنعوا وآمنوا، مخالفين كل التوقعات. ولا يوجد أي تمهيد ولا إعداد على الإطلاق لتحول السحرة المفاجئ وشهادتهم برب موسى. ومن جهة أخرى، يصف النص موسى، رسول الله، ويصوره على أنه متردد، غير متيقن، وفي حاجة دائمة لتشجيع وتحفيز من الله. ولا يقدم ذلك بأي شكل على أنه تقييم سلبي لموسى. وهو لا يتلقى أي انتقاد بسبب الخوف الذي اعتراه عند مواجهته لسحرة فرعون. لقد اعتبر ذلك ببساطة رد فعل بشري عادي. موسى هو الذي اختاره الله (الآية ٤٠)، مراقب بعناية الله وتحت عينه (الآية ٣٩)، تم تجهيزه للمهمة (الآية ٤١) وتم تزويده بما يلزم (الآيات من ٢٥ ـ ٣٦) من قبل الله، ولكنه لم يستغن أبدا عن حاجته لإرشاد الله الدائم والمستمر له. وكما ذكرنا فيما سبق، فإن هذه الصورة لموسى تتباين بشكل ملحوظ مع صوره في القصص القرآنية الأخرى.

القصة التالية في أقاصيص موسى هي قصة العجل الذهبي. وبدون الدخول في تفاصيل، بإمكاننا أن نلاحظ جانبين مهمين. الأول، الفكرة المهيمنة طوال سرد تلك القصة هي فكرة الانفصال والانقسام. من أول آية، الآية ٨٣، انفصل موسى عن قومه، وغاب عنهم. ولما

عاد واستجوب قومه، كان لدينا مجموعة واحدة من الناس تجيب على أسئلته، ولكنهم يلقون باللائمة على الجماعة الأخرى التي لا تجيب والتي طلبت صنع العجل الذهبي، ﴿فَقَالُوا۟ هَٰذَآ إِلَٰهُكُمْ﴾ (آية ٨٨). انفصل هارون عن الجماعة التي لم تطعه في غياب موسى (الآيات ٩٠ ـ ٩١)، وتوسل لموسى ألا يتهمه بأنه كان سببا في انشقاق القوم (آية ٩٤). فرق السامري الغامض، الذي لا يظهر في أي موضع آخر من القرآن، الناس بحثهم وإغوائهم وتزيينه لهم لفكرة صنع عجل ذهبي يعبدونه، وكعقاب له طرده موسى من رهط قومه. ألقى القوم باللائمة على السامري في الآية ٨٧، متعللين هم أيضا بعدم قدرتهم على ردعه.

الجانب الثاني، هو أن الانطباع العام الذي يبدو من خلال القصة هو ألا أحد من البشر يمتلك قدره كلية مطلقة. فموسى منيع بين قومه، جسديا وذهنيا. وهارون من المفترض أنه يقودهم ويأمرهم، وهو جانب لم يقم به موسى. السامري خان ثقة موسى فطرد من بين قومه. انقسم القوم بشكل ما بطريقة لم يتم وصفها (الآية ٩٤)، وتشدقوا وتبجحوا بعدم قدرتهم على مقاومة مقترحات السامري، بل حتى بأن السامري لم يكن قادرا على مقاومة الأفكار التي ترد إلى ذهنه (الآية ٩٧). هذا الضعف أمام مقترحات السامري يذكرنا بضعف موسى المماثل الذي اعتراه عند مواجهته لسحرة فرعون (الآية ٦٧). وعلى كل الأحوال، ضعف شخصية موسى، والذي علقنا عليه فيما سبق، لا يستمر هنا في هذا الموقف فقط بل يمتد ليشمل القادة الآخرين لبني إسرائيل ـ هارون والسامري ـ وقوم بني إسرائيل أنفسهم.

وتنتهي قصة موسى في سورة طه بجزء تسبيحي حمدي يضم إحالات وإشارات قوية إلى يوم الدينونة أكثر مما رأيناه فيما سبق. ويستمر ذلك حتى الآية ١١٢، متبوعا بتأكيد أن القرآن سوف يشرح

للمؤمنين كل ما هو ضروري. وهنا لدينا أيضا ما نذكر به، وهو أن القرآن حتى ذلك الموضع لم يكن قد اكتمل بعد.

قصة إبليس

ويصل بنا هذا في آخر المطاف، إلى الجزء القصير المتعلق بآدم في سورة طه، إبليس والشيطان. والانتقال والتحول من إبليس للشيطان غامض وملغز. الحمد والتسبيح السابق يركز على أن القرآن تذكير وذكر ونذير موجه لم يستمعون أو يقرأون السورة. في الآية ١١٥، تذكر الذات الإلهية بصيغة المتحدث بضمير الجمع «نحن» آدم كامرئ أبرم الله معه اتفاقا ملزما، ولكن آدم: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾. آدم، مثل موسى في قصته المطولة المذكورة سابقا، يتصف أيضا بالضعف. لقد نسي عهده واتفاقه الذي عقده مع الله. فضلا عن ذلك، يظهر ضعف عزيمة وضعف إرادة. ولا يجب أن يفاجئنا هذا. السورة في مجملها قد أعطت قارئها سلسلة من الشخصيات الضعيفة في مواقف المسؤولية والذين فشلوا في تحمل المسؤولية في تلك المواقف: فموسى يعتريه الخوف أمام فرعون، وهارون يفشل في منع المرتدين من قومه، والسامري يتسبب في ارتدادهم، وبالطبع، قوم موسى ذاتهم الذين اتبعوا بإرادتهم مشورة السامري ضعفوا هم أيضا وارتدوا. والآن لدينا آدم، ناسيا العهد والاتفاق بعزم ضعيف وإرادة واهنة. وحيث إن آدم هو بكري البشر وأول الخلق منهم، فإن ضعفه يعد مثالا ونموذجا لكل أشكال الضعف البشري.

كل ذلك يفضي إلى أمر الله للملائكة أن يسجدوا لآدم. وقد فعلوا، ولكن إبليس أبى. لقد رفض:

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ (الآية ١١٦)

هذا هو مدى قصة إبليس، العنصر الجوهري الموجود في

الروايات السبع للقصة في القرآن، ولكنها تأتي كمفاجأة، كرد فعل معاكس وارتداد ونكوص. وبافتراض أن آدم قد صور كناس ضعيف العزم والإرادة، وكذلك موسى، وهارون، والسامري، فلا يدهشنا ولا يفاجئنا أن أي كائن لا يود أن يسجد لمثل آدم كما فعل إبليس. موقف وسلوك إبليس يبدو مفهوما تماما في مواجهة ما ظهر من الآيات السابقة، بل في مواجهة كل ما ظهر في السورة بأجمعها. نقر، بأن السورة واضحة جدا بأن الله كلي القدرة. هذا الافتراض بأن على المرء أن يطيع أمر الله لم يشبه ضعف. غير أنه في الوقت ذاته، يقارن الأمر بمجمل سياق ما ورد من قبله.

وهو أيضا يتسق كليا مع كل ما ورد قبله. فعلى الرغم من أن موسى يقدم كشخصية غير معصومة وعرضة للوقوع في الأخطاء، إلا أنه هو من اختاره الله لمواجهة فرعون وهو أيضا من اختاره الله ليلتقيه على الجبل لتلقي الوصايا. وعلى الرغم أيضا من أن آدم كثير النسيان وضعيف الإرادة، إلا أنه اختير كمخلوق مفضل مفروض على كل الملائكة أن تسجد له. هذا السجود، كما يفترض النص ضمنيا، لا يرجع إلى فضائل وميزات خاصة في آدم، إذ لم يذكر النص أي نوع من الفضائل. بل إن السجود مفروض فقط لأنه أمر صادر من الله.

الجانب الفني للقصة لا يقدم مثل تلك الحجج ولا تفسيرات كاشفة. المقارنة بين اللوم الشامل لآدم وما تلاه من الإعجاب والافتتان المتوقع ظل على ما هو عليه. وعلى القارئ أن يتوصل إلى استنتاجاته الشخصية.

هناك أيضا تبعات محيرة ومربكة في هذا الشأن. فربما تشير غفلة آدم إلى أكله من ثمار الشجرة التي حرم الله عليه الأكل منها، ولكن ذلك الحدث، في كل الروايات الأخرى للقصة، وقع بعد هزيمة إبليس في مواجهته مع الله وطرده من السماوات العلى. ومن الواضح

أن ترتيب نزول السرد غير مهم هنا. فالمعيار المهم هنا هو معيار الطاعة. فآدم ينسى، ولكن إبليس يعصى.

إبليس الذي يظهر في السورة في هذا الموضع فقط، لم يدن ولم يعاقب بسبب رفضه السجود لآدم في النص الوارد في سورة طه. ومثل رفض مماثل لفرعون في الآية ٥٦ ﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَىٰ﴾، رفض هو أيضا التصديق بآيات الله ولا أطاع الأمر المباشر، هذا التحدي يمضي دون تعليق. العقاب ليس جوهر السورة، جوهر السورة هو الضعف البشري.

ويمضي السرد مباشرة إلى قصة أخرى مختلفة، وهي قصة آدم وزوجه في جنة عدن. ويرى «ويلش» أن قصة رفض إبليس السجود لآدم وقصة مواجهة الشيطان وآدم في الجنة قصتان مختلفتان تم ضمهما معا لاحقا في سياق عملية النزول[1]. وبالفعل، استعمل «ويلش» هذا الفصل بين الحدثين كعنصر يقيم عليه نظام ترتيبه الزمني لتنزيل سور القرآن. تلك السور التي تقترن فيها قصة إبليس بقصة الشيطان/الجنة (سور البقرة، والأعراف، وطه) تعد لهذا السبب متأخرة وتالية في التنزيل لتلك السور التي تذكر فيها قصة رفض إبليس لآدم وحدها (سور الحجر، والإسراء، والكهف، وص).

في تحليلنا هذا، فإن مثل هذا الفصل لا يعد واضحا جدا. فقصة الشيطان تبدأ مباشرة بعد آيات إبليس، ويقدم لها بالحرف فـ، مما يدل على التواصل والاستمرارية:

﴿فَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ﴾[2] (الآية ١١٧)

---

(١) ويلش، «علم الأرواح»، ٦٤ ـ ٧٨.

(٢) الشقاء المذكور هنا في هذه الآية يذكرنا بالشقاء المذكور في الآية الأولى من سورة طه، ﴿مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ﴾.

ويمكن للمرء أن يفترض أن «هذا» العدو يعود ويشير إلى إبليس. وهذا ليس بالضرورة صحيحا. لا يوجد موضع في القرآن ينتسب فيه إبليس للشيطان. قصة الجنة تقترن على الدوام بقصة إبليس، لا العكس. هنا فقط يوجد تلميح بأن إبليس عدو يغوي آدم وزوجه في الجنة.

والشيطان يوسوس ويهمس لآدم، داعيا إياه وزوجه للأكل من شجرة الخلد. (واتبعا إغواء الشيطان فظهرت لهما سوآتهما) ـ وهي على وجه التحديد عورتاهما ـ ، لذلك راحا يخصفان أوراقا من شجر الجنة ويضمانها معا كملابس ليسترا بها عورتيهما.

ويستنتج قاص النص:

وعصى آدم ربه فغوى (الآية ١٢١).

ومن المرجح أن هذا العصيان يعني العهد الذي قطعه آدم على نفسه مع الله في الآية رقم ١١٥ ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾، على الرغم من أن التتابع الزمني ما زال يشكل إشكالا. الشخصيات البشرية في السورة تستمر في التشكل والتصوير، ولأسباب قوية، تصور كشخصيات تخطئ وغير معصومة. انحاز الله لآدم، واختار آدم، بالضبط كما اختار موسى (في الآية ١٣ باستخدام فعل آخر ﴿وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾)، وتولاه بالرعاية والهداية والتوجيه، غير أن العداوة والبغضاء تستمر في وسم علاقات البشر ببعضهم.

تعليق الله النهائي، موجه مباشرة لآدم وزوجه، يبدأ بالأمر: «اهبطا» منها جميعا بعضكم لبعض عدو. النص ذاته لم يوضح طبيعة تلك العداوة. الأمر بالخروج من الجنة «اهبطا» في صيغة التثنية، مما يثبت بوضوح أنه موجه لآدم وزوجه. في هذه الحالة ستكون العداوة بين وفي وسط ذريتهما. ورغم ذلك فإن تثنية «اهبطا» متبوعة بكلمة

«جميعا». وهذه الإضافة توحي بأن الشيطان صدر له الأمر أيضا بالهبوط، مما يمكن أن يعني أيضا أن الشيطان هو العدو لآدم وزوجه، وبالتبعية لكل الجنس البشري بعد ذلك.

يفسر الطبري ومفسرون آخرون العداوة ضد آدم وحواء بأنها عداوة إبليس وذريته[1] للبشر، عداوة إبليس والحية[2]، أو عداوة كل البشر المتنافسين والمتخاصمين والمتحاربين في حالة عامة من الفوضى والفتنة بين الأجناس. وبوجه عام، يفضل المفسرون أن يفسروا العداوة بأنها تلك العداوة بين البشر وأرواح الشر ـ إبليس، والشيطان، والحية، وهكذا ـ أكثر من كونها صراع بين البشر. وعلى أي حال، يرى البيضاوي أن تلك العداوة بين كل الناس[3].

وفي الحقيقة، فإن كل التفسيرات المختلفة ليست متنافية. ربما أفضل التفسيرات تضم «كل ما سبق» معا. العداوة، مثل لا عصمة البشر، أي قابلية البشر لارتكاب الأخطاء والمعاصي، صفات مميزة للبشر. وبكل يقين فإن العداوة فاشية وظاهرة في كل السورة.

يوجه المفسرون هذا السؤال من ناحية إبليس، ولكن في قصة الجنة لم يكن إبليس هو من أغوى أول زوجين، لقد كان الشيطان من أغواهما. ويفترض المفسرون والمعلقون، كما يفترض كل الإرث الإسلامي المعرفي التقليدي عبر الأجيال، أن إبليس والشيطان ليسا إلا كائنا واحدا. غير أنه كما لاحظنا من قبل في الفصل الثاني، لم تشمل آيات القرآن إبليس في قصة الجنة أبدا.

فحص قصة إبليس ذاتها يتطلب منا أن نقاوم هذا الإدغام لإبليس

(١) الطبري، «جامع ٢٢٤,١٦ (المجلد التاسع).

(٢) القرطبي، «الجامع» ١٦٩,١١ (المجلد السادس).

(٣) البيضاوي، «تفسير البيضاوي، ٦٠,٢ (الترجمة لواضع الكتاب).

والشيطان معا ككائن واحد ونركز على السرد الصريح الواضح عن إبليس. قصة الشيطان/الجنة، تقرن على الدوام بإبليس، وهي ذات أهمية بسبب هذا الاقتران، ولكن قصة الجنة ذاتها ليست قصة إبليس، ولا يجب معالجتها على أنها من قصص إبليس.

وتنتهي السورة بمزيد من النصح والحث على الصبر، وآية تبدأ بالأمر «قل» كخاتمة، وهو أمر يفترض أنه موجه لمحمد ينصحه فيه بأن الجميع ينتظر التنزيل الكامل الذي سيعرف أولئك الذين يمضون على صراط الله المستقيم ممن اهتدوا.

الخلاصة

تصور سورة طه شخصياتها المحورية، موسى، وهارون، والسامري، منتهية بآدم، كأفراد وشخصيات معيبة، بحاجة ماسة للتوجيه والإرشاد من الله.

يلعب إبليس دورا صغيرا جدا في السورة، كممثل أكثر منه كشخصية حقيقية في النص[(١)]. وبالاختلاف عن النصوص القرآنية الأطول، تركز قصة إبليس الموجزة الاهتمام على آدم، لا على إبليس. لا توجد بالسورة إدانة لإبليس لرفضه السجود لآدم. بل على العكس، فإن افتراض عدم تقديره لصفات آدم، ورفضه إظهار أي احترام له، وقلة توقيره وتقديره له، يمكن تفهمه. في سور تالية، خاصة في سورة الحجر، سوف نرى أن الموضوع الرئيس لعدم جدارة آدم يظهر بوضوح أكثر. أما هنا في سورة طه، فهو موجود ضمنيا ويمكن إدراكه من خلال قراءة موضوعية للسورة كلها. لو كان آدم مترددا بقدر تردد

---

(١) يعد هذا استثناء للقاعدة. في العادة فإن إبليس هو الشخصية الحقيقية في حين يقدم الشيطان ببساطة كديناميكية للشر. أما في نص سورة طه فقد استبدلا الأدوار.

موسى، ومعدوم الحيلة وضعيف ومغلوب على أمره كالسامري، و/أو غير كفء كهارون، لماذا يجب على إبليس أن يسجد له؟ مثل ذلك التساؤل لا يطرح نفسه في قصة إبليس ذاتها. الآية المنفردة تشكل هيكل وصلب القصة. لو قرأنا القصة على أنها قصة إبليس، فإنه يمكن لنا إذن أن نقرأها كمثال على تحدي وجموح ملاك (حيث إنه لا يوجد افتراض هنا أن إبليس يختلف بأي شكل عن حشد وجموع الملائكة التي أمرت بالسجود لآدم). على كل حال، لو قرأنا قصة إبليس كجزء أو جانب من قصة آدم، الذي كان موضوع الآيات قبله وبعده، فيمكننا إذن أن نرى أن رفض إبليس للسجود لآدم لا يعود مبدئيا للامعصومية إبليس وقابليته للخطأ، بل لأن آدم وصف قبل ذلك مباشرة بأنه قد نسي ونقض وعده وعهده مع الرب، وبعدها مباشرة يصور آدم كساذج سهل الانخداع وعاص.

السورة في المجمل تروي سلسلة من قصص المواجهات، وكلها تدعو الناس إلى اتباع سبيل الرب والسير على صراطه. الله يرسل رسلا برسالات. موسى واجه الله عند العليقة المشتعلة وبالتالي كلف بالذهاب إلى فرعون وقومه، كما أرسل إلى بني إسرائيل. جاء برسالة لا من الله فقط، بل أيضا من قوة الخلق. كل رحابة الأرض كانت رسالة إلى فرعون وكل البشر. هذه الرسالة، سلمت بطرق مختلفة، من المفترض أنها مقنعة كليا، ولكن البشر خطاؤون وغير معصومين ـ كلهم جميعا ـ وغالبا ما كانوا يرفضون الرسالات.

وتتصاعد نغمة السورة في إظهار ثقل وصعوبة قبول أوامر الله. ربما كان أمام موسى أسهل تحد. فأول مقابلة له مع الله بدأت بآية إعجازية، وهي نار غير عادية رآها عن بعد حتى إنه كان يدرك سلفا أنها من الممكن أن تهديه إلى سبيل في البرية (الآية رقم ١٠). وقدم الله لموسى مسألة ـ وهي في الحقيقة أمر. وقبل أن يتمكن موسى من

الرد على أوامر وتوجيهات الله، أظهر الله له برهانا على قدرته، واستبق الله اعتراض موسى المحتمل. وحتى مع إظهار المعجزات الإلهية الجلية ـ من عصا تتحول إلى حية ثم عودتها مرة أخرى إلى عصا كما كانت عليه، ويد موسى التي تحولت إلى لون أبيض ثم عودتها إلى حالتها الأولى ـ ارتبك موسى وراوغ، وتقلصت أمعاؤه خوفا وراح يطلب طلبات من الله. ولكن الله صبور.

ثم اقترب موسى من فرعون بذات الحال والنمط، محملا بأوامر وبراهين. لم يكن الله من ذهب إلى فرعون بل رسول من لدنه، أقل مهابة وإجلالا من النار المشتعلة. لا يقدم موسى في الصورة كشخصية مهيبة ذات تأثير شديد. ولكن من الممكن أن يتأثر فرعون كثيرا. غير أنه رغم ذلك استمع لما يقوله موسى. ربما كان يمكن أن يقتنع ويتحول إلى اعتناق ما يدعو إليه موسى (الآية ٤٤). وهذا يدهش إلى حد ما لأنه كان قد وصف بأنه عدو لله وعدو لموسى (الآية ٣٩). في نهاية المقابلة يرفض فرعون قبول ما أتى به موسى، ولكن ذلك استغرق وقتا.

الحالة الثالثة هي حالة السحرة. وهم للمفاجأة يلعبون دورا هاما في القصة. فهم قد جاؤوا كفخر وسعادة للملك، أولئك الذين تحت طاعته سوف يثبتون أن ادعاءات موسى فارغة وكاذبة. وراحوا يعدون خططهم المحكمة لهزيمة موسى، بالتأكيد لسحقه وسحق ربه. ورغم كل ذلك لحقت بهم الهزيمة. لم يفشلوا فقط أمام حاكمهم وفي حضوره، بل وفي فعل واضح وصريح، أنكروا ألوهية عاهلهم وتحولوا في حضوره وأمامه للإيمان برب موسى. ويتضح في النهاية أن السحرة كانوا أكثر حسما وأشد عزما من موسى.

الحالة الرابعة هي حالة بني إسرائيل. لقد رأوا قدرة الله التي نجتهم من بطش فرعون، ولكن كل ذلك اقترن لديهم بقيادة الرسول،

موسى. وحين غادرهم موسى لصعود قمة جبل سيناء، أظهر هارون عدم قدرته على الفهم والمداومة على تنفيذ تعليمات موسى إليه، وانتهز السامري الفرصة وتقدم لقيادتهم ليضلهم متعمدا. وفي مواجهة ضغوط شديدة لعمل عجل ذهبي، سقط بنو إسرائيل ضحايا للسامري، أو على الأقل كان ذلك ما ادعوه بعدها.

لقد دعا موسى بني إسرائيل لسلوك طريق الرب، وقد رأوا بعض فوائد سلوك هذا الطريق، غير أن حضور الرب في أذهانهم كان مقترنا على الدوام بحضور موسى بينهم. ولما غادر موسى وغاب، بدا الأمر وكأن الله هو من غادرهم، وأن السامري موجود ليملأ الفراغ الذي حدث بغياب موسى. وليس من الواضح من سياق القصة القرآنية ما استقر عليه ميلهم ونزعتهم النهائية.

الحالة الخامسة من السرد هي حالة آدم، أو كما يمكن أن نطلق عليها قصة آدم الأولى. أقام آدم عهدا مع الله ثم نسى عهده. أخطأ وأثم وزلَّ، ولكنه لم يعصِ كما عصى فرعون وكما عصى بنو إسرائيل. ومن جهة أخرى، ومع إيجاز الآية، هناك تضمين أن نسيان آدم لم يكن نسيانا عرضيا، ولكنه نسيان متعمد وجسيم. كان آدم دائم النسيان لعهده مع الله.

وأخيرا نصل إلى إبليس. كما في قصة آدم الأولى، السرد موجز. وعلى عكس قصة آدم السابقة، يصف النص حادثة محددة. غير أنه بسبب السياق، كانت جريمة إبليس الأخطر من بين كل الجرائم السابقة. كان إبليس من الملائكة، لا مجرد بشر فان. وهو ليس بحاجة لرسالة ولا رسول لأنه يعيش في معية الرب وفي حضرته وخدمته. لذلك لا يحتاج إلى براهين، لا يحتاج لعليقة مشتعلة ولا معجزات تحول العصي إلى حيات. يأمره الله مباشرة. وكان الأمر بسيطا للغاية، من كلمتين فقط، ﴿ٱسْجُدُواْ لِآدَمَ﴾، وبالبساطة ذاتها وبرد مباشر

رفض إبليس إطاعة الأمر. لا يمكن لإبليس حتى أن يدّعي بعذر في الإغواء أو إسقاط البشر في الخطايا والآثام. إنه شخصية سماوية، ملاك. جناية أو جريمة التحدي وصلت إلى مكانة الرب ذاته. تلك الجريمة كانت الأقسى والأفدح.

ومع ذلك، لو قرأت القصة على أنها ليست قصة إبليس، الذي يختفي بسرعة من المشهد السردي، وتقرأ على أنها استمرار واستكمال لملحمة آدم، يبدو عصيان إبليس أقرب لحادث عرضي. النص بالفعل لا يصفه ولا يخصه كعاص، بل يصف النص رد فعل إبليس، وهو ـ «فأبى».

هناك خطوة أخيرة في القصة، تبدو كمجرد قصة مواجهة مع الله، أمر، ورفض تنفيذ الأمر، أو قصة آدم الثانية، وهي قصة الإغواء في الجنة، أي قصة الفشل الوحيد الذي ترتبت عليه تبعات مباشرة. لم يطرد آدم وزوجه فقط من الجنة، بل إن كليهما دخل على الفور في حالة من واقع جديد من العداوة. وعلى ذلك يمكن للمرء أن يفهم معنى «بعضكم لبعض عدو»، النتيجة لذلك صراع أبدي، ومعاناة، وتحديات، ومصاعب. البشر ليسوا مجرد غير معصومين فقط، ولكنهم غارقون في المصائب والمكاره والشدائد والمحن.

وفي الحقيقة، فإن نهاية القصة هي بدايتها. يمكن للمرء أن يقول إن المشاق والمصاعب التي واجهها موسى، وفرعون، والسحرة، وهارون، وبني إسرائيل كلها مشتقة من الخطأ الأول لآدم وإن تبعات الخطيئة الأولى هي الحياة في خضم اضطرابات وفوضى من العداوات التي ستسود بين كل أجيال المستقبل بعد آدم. تظهر قصة إبليس أنه بالرغم من أن الله ظل مؤمنا بقيمة وأهمية وجدارة آدم وطلب من ملائكته أن يقروا ويعترفوا بتلك الفضيلة، هناك معطيات كشف عنها إبليس، تصل بنا إلى نتائجٍ مغايرة. آدم لا يستحق التوقير

ولا التبجيل، وآدم يثبت ذلك مرة بعد أخرى. القصة ليست عن إبليس والله، بل عن إبليس وآدم. أيهما الشخصية الأقوى؟ ليس آدم بالطبع.

جوهر سورة طه يبدو وكأنه سلسلة من وصف استجابات البشر لأوامر الله. بعضهم يطيع ويؤمن وينصاع وبعضهم يعصى بإصرار، ولكن معظم البشر يزلون ويتعثرون في مسار الحياة، يفشلون وينجزون، يقترفون الخطايا ثم يندمون ويتوبون الخطيئة. هل كل ذلك، أو الأنماط الأولى لذلك، تستحق الإجلال والتوقير؟ إبليس، ممارسا استقلالية التفكير، صوت بلا. روايات أخرى للقصة في سور أخرى تتوسع في قصة إبليس، مضيفة معاني مختلفة وتعقيدات متباينة.

الفصل الخامس

سورة الكهف (سورة رقم ١٨)

تقدم سورة الكهف (١٨) سردا أكثر طولا لقصة إبليس من ذلك المذكور في سورة طه (٢٠) الذي عرضناه فيما سبق، على الرغم من وجوده في آية واحدة (الآية ٥٠). وسوف تضيف لنا مزيدا من فهم إبليس.

بنية السورة

يعتمد البناء العام لسورة الكهف على ثلاث قصص مطولة: قصة أصحاب الكهف، أو «النائمون السبعة» (الآيات من ٩ ـ ٢٦)، وقصة موسى مع «رجل الله» الغامض والذي يتعارف عليه بوجه عام على أنه الخضر (الآيات من ٦٠ ـ ٨٢)، ثم القصة التي لا تقل تلغيزا عن ذي القرنين (الآيات من ٨٣ ـ ٩٨). القصة الأولى تؤكد على التشوش أو نقص المعرفة من جانب الرفاق أو أصحاب الكهف بكل ما يحيط بهم بعد استيقاظهم من نوم لا يعرفون مداه. القصة الثانية عن ترحال موسى مع شخصية الخضر ونقص المعرفة من جانب موسى لما يقوم به الخضر، والتي تقارن هنا بالمعرفة الواعية لرجل الله، الخضر. القصة الثالثة تواصل ذات التوجه، تظهر عمق المعرفة والقوة الخارقة لذي القرنين. الإشارات والإحالات إلى علم الله وقدرته كخالق في على

مدى السورة تدعم الفكرة الرئيسة للسورة. في حالة أصحاب الكهف أو الرفاق، فإن جهلهم يتفاقم بتنوع واختلاف القصص التي تروى عنهم. الفكرة الثانوية التي تدعم الفكرة الرئيسة عن محدودية علم البشر وعن حماية الله التي يصبغها على المؤمنين. تلك الحماية تأتي مباشرة من الله لأصحاب الكهف، ومن خلال شخصية الخضر وذي القرنين لكل البشر في القصتين الأخيرتين. وهناك قصتان أقصر، ويحتمل أنهما عن رجلين من أصحاب البساتين وقصة إبليس، وتقع القصتان في ثنايا القصة الأطول عن أصحاب الكهف وقصتين عن موسى والخضر، وتضيفان أبعادا أخرى للفكرتين الرئيستين السابقتين.

الفكرة الثالثة التي تبزغ من وقت لآخر من خلال سرد القصة تتعلق بمسألة الشراكة والشركاء في الألوهية، وخاصة أبناء الله، مع الله. وتثير هذه المسألة على الفور سؤال المواجهة مع المسيحيين الذين يزعمون أن المسيح ابن الله. وحيث إن قصة «أصحاب الكهف» كانت معروفة من عصور ما قبل الإسلام خاصة في الرواية المسيحية، فإن هذا التوضيح والتعريف الذي يشكل تعارضا كبيرا مع المسيحية لا يثير أي دهشة. غير أنه لا يوجد دليل يدعم أن تلك القصة القرآنية قد أنزلت في سياق إحداث أي صدام أو مواجهة فعلية مع المسيحيين.

الأفكار الرئيسة الثلاث ـ علم البشر المحدود، حماية ورعاية الله، وعدم وجود شركاء لله ـ تتشابك وتتضافر مع بعضها من خلال السورة. وعلى الرغم من أن شخصيتي الخضر وذي القرنين تقدمان الحماية والرعاية، فإنهما لا تفعلان ذلك مستقلتين بذاتهما ولا كشركاء لله، بل كأدوات تنفذ إرادة الله. في الوقت ذاته، وبسبب ضعف البشر، فإن الحماية والرعاية سواء كانت مباشرة من لدن الله أو من خلال ممثلين لإرادته، ضرورية ولازمة على الدوام.

وهنا تكمن المشكلة. فمن السهل القول إن الله هو الحامي الوحيد

وأن تلك الحماية والرعاية ترتكز على علم الله (الآية ٢٦: ﴿قُلِ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا لَبِثُواْۖ لَهُۥ غَيۡبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ أَبۡصِرۡ بِهِۦ وَأَسۡمِعۡۚ مَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيّٖ وَلَا يُشۡرِكُ فِي حُكۡمِهِۦٓ أَحَدٗا﴾، ولكن حين يضيف امرئ عنصر ممثلي الله، فإن المرء يكون قد أدخل مسألة حسن الفطنة والتمييز والمعرفة. كيف يمكن للمرء أن يعرف أي الأشخاص (باستخدام هذا المصطلح على اتساعه) ممثلا شرعيا لله، ومدعوم برعاية من الله؟ السورة تختبر عددا من الاحتمالات: هل يوجد شريك لله (كلا!)، أصحاب الكهف (كلا)، إبليس (كلا)، مصاحبة صاحب علم ومعرفة كالخضر (بلى)، ذو القرنين (بلى). كيف يمكن للمرء أن يميز الممثل الشرعي (ولي الله) عن المدعي الدجال؟

النص

تبدأ السورة، كما تبدأ أغلب السور خلال تلك المرحلة، بالإشارة إلى التنزيل (الكتاب) في الآيات الثلاث الأولى. الله أنزل الكتاب على «عبده» الذي علينا أن نأخذه على أنه يشير إلى محمد. في سياق السرد في السورة، شخصية الخضر، يعرف أيضا على أنه عبد لله، والافتراض واضح أن ذا القرنين يجب اعتباره أيضا عبد لله. ليس هناك زعم ولا ادعاء على أي حال بأنهم قد تلقوا كتبا من السماء أو وهبوا «وحيا وإلهاما». وفي الحقيقة، فإن استخدام مصطلح كتاب هنا، يتضمن كتابا مكتوبا غير القرآن، وتلاوة، توضح مختلف الأدوار التي يقوم بها متلقي الكتاب أو أدوار عبيد الله الآخرون الذين يبسطون أيضا رعاية وحماية، ولكن دون أن يقدموا إرشادا وهداية بنصوص منزلة.

وكما لو كان توضيحا لحالة كل عبيد الله بمختلف قدراتهم ومنازلهم والأدوار التي أسندت لكل منهم، فإن الإشارة للكتاب أو

القرآن متبوعة مباشرة بأول تحذير وإنذار لمن ينسبون لله ابناً (الآيات من ٤ ـ ٥: ﴿وَيُنذِرَ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۝٤ مَّا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِءَابَآئِهِمْ ۚ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ ۚ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ۝٥﴾. هذا تخصيص ابن أو شريك لله يعرف بأنه زيف وابتداع. وأولئك الذين يؤمنون بذلك (المسيحيون) لم يسمعوا من «آبائهم»، ويعني أسلافهم الذين عرفوا التنزيل الحقيقي الذي لم يبدل الذي أنزل إلى عيسى المسيح ومنه إلى الناس. لا يتوجب على القارئ المعاصر أن يقبل معلومات من الأجيال السابقة دون فحص وتمحيص ونقد وتدقيق. تبعات الاستماع لتلك الادعاءات من الآباء والأسلاف يستدعي حالة من القلق والجزع ـ فهل يمكن الوثوق بالأسلاف؟

آيات بداية السورة تنتهي بالإشارة إلى قدرة الله على الخلق، ولكن في سياق من الاختبار. سوف يمتحن الله الناس وهو قادر أن يحيل الأرض اليباب القاحلة إلى أرض مثمرة يانعة، وقد فعل (الآيات من ٧ ـ ٨ ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۝٧ وَإِنَّا لَجَٰعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا ۝٨﴾).

أصحاب الكهف

قصة أصحاب الكهف (الآيات من ٩ ـ ٢٦) لا ذكر لها في الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل) ولكنها موجودة في التقاليد والموروث المعرفي المسيحي تحت اسم: النائمون السبعة من إفسوس (حللها تحليلا إبداعيا لويس ماسينون)[1]. كان عامة الناس قد هددوا

(١) ماسينون، «النائمون السبعة»، ٥٩ ـ ١١٢. واستكمل ماسينون مقاله في سبعة مقالات متتابعة في الجريدة ذاتها خلال عام ١٩٦٢، أرجع أيضا للمقال المنشور في «الموسوعة الإسلامية»، الطبعة الثانية، الذي كتبه رودي باريت، «أصحاب الكهف»، ٦٩١ : ١.

حياة أصحاب الكهف في الوقت الذي فروا فيه إلى ذلك الكهف وناموا به حتى يوم يقظتهم (الآية ٢٠). حمى الله أولئك الشباب في ذلك الكهف، بل أنه كان يقلبهم في أثناء نومهم من حين لآخر (الآية ١٨). ثم استيقظوا من نومهم وأرادوا أن يتحسسوا «أخبار الحزبين»، الذين لم يتم تعريفهما في الآية (الآية ١٢). ويمكن للمرء أن يفترض أن الحزبين هما حزب المؤمنين وحزب الكافرين، ولكن في الآية ١٩ يقوم أصحاب الكهف بتوجيه التساؤلات لبعضهم بعضا عن الوقت الذي لبثوه في نومهم.

وتقدم السورة نقاطا عديدة. فهي أولا، تقدم نموذجا لأي مجتمع مؤمن يشكل أقلية مهدد من قبل أغلبية لا تؤمن بالله (الآية ١٦). وهي موجهة للمجموعة الصغيرة المسلمة المحاصرة في مكة من قبل غير المؤمنين، والتوازي يؤكد على المعنى. ويروي ابن اسحق في سيرة محمد ذات الرواية بذات المعنى والمغزى والسياق[١].

والثانية، التأكيد على حماية الله ورعايته لأصحاب الكهف على طول سياق القص. فالله غطى على آذانهم في الكهف (الآية ١١: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ فِى ٱلْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾ وأدفأ الكهف بأشعة الشمس (الآية ١٧: ﴿وَتَرَى ٱلشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ ٱلشِّمَالِ وَهُمْ فِى فَجْوَةٍ مِّنْهُ﴾. في قصة مؤثرة ومفصلة، يقلبهم الله على أجنابهم تارة على يمينهم وتارة على يسارهم، ربما لحماية أجسامهم من التقلصات أو تقرحات الجلد أثناء نومهم الطويل. وكلبهم باسط يديه على مدخل الكهف، مما يخيف أي مار من الاقتراب من الكهف.

والثالثة، علم الله بكل شيء يقارن على الدوام بتشوش أصحاب

---

(١) ابن هشام، «محمد»، ١٣٧ ـ ١٣٩.

الكهف عند استيقاظهم وعدم إدراكهم للزمن الذي ناموه (الآية ١٩: ﴿وَكَذَٰلِكَ بَعَثْنَٰهُمْ لِيَتَسَآءَلُوا۟ بَيْنَهُمْ ۚ قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ ۖ قَالُوا۟ لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۚ قَالُوا۟ رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ﴾، وكذلك عدم معرفة من تناقلوا قصتهم (الآية ٢٢: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًۢا بِٱلْغَيْبِ ۖ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ ۚ قُل رَّبِّىٓ أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم﴾. لم يكن بإمكان أصحاب الكهف تخمين كم من الوقت ناموه، وتخميناتهم ـ إن كان يوما، أو بعض يوم ـ تبعد كثيرا عن الحقيقة. الله فقط يقول ـ أو وحده يعلم ـ حقيقة قصتهم وكم لبثوا (الآيات من ١٣ ـ ٢٦). لقد ظلوا نائمين لثلاثمائة عام. وأولئك الذين تناقلوا قصتهم لم يكونوا على يقين بعدد أصحاب الكهف: ثلاثة؟ ، أم خمسة؟ أم سبعة؟ إضافة لكلبهم؟ ويحذر الله من ذلك الجدال وتلك الاختلافات (الآية ٢٢)، ويحث من يحكونها بقرن «إلا أن يشاء الله» مع سياق ما يحكونه (الآيات ٢٣ ـ ٢٤)، فمعرفة البشر محدودة. فالقصص المنقولة بين الناس من الماضي غير يقينية في أغلب الأحيان أو تشوبها كثير من المغالطات. وتجمل الآية ٢٦ فكرة الحماية والرعاية الإلهية واقتصار الحقيقة على علم الله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا۟ ۖ لَهُۥ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ أَبْصِرْ بِهِۦ وَأَسْمِعْ ۚ مَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِى حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا﴾. وتعكس آخر العناصر المذكورة في الآية الأخيرة الانشغال والاهتمام بما يتردد في معتقدات أخرى عن وجود «ابن الله» المذكور سابقا في الآية الرابعة من السورة، ولكنها تثير أيضا تساؤلات عن أدوار الخضر وذي القرنين بعد ذلك في سياق النص.

يدعم تخطيط وسياق قصة أصحاب الكهف مشكلة الاستناد إلى الحكايات المروية نقلا عن الماضي. يقدم الله القصة ولا يسأل إن كان المستمعون «يتذكرون» القصة أم لا ـ وهي المقدمة التقليدية لقصص

الكتاب المقدس ـ بل إن كان المستمعون يدركون ويعرفون قدرة الله. بعدها يروي الله القصة في إيجاز، في ثلاث آيات (الآيات من ١٠ ـ ١٢). المقطع التالي يذكر نقيض القصة التي يتناقلها الناس، في البداية يروي تفاصيل الموقف الذي أجبرهم على الفرار من مجتمعهم والاختباء بالكهف (الآيات من ١٤ ـ ١٦)، ثم يفصل تفاصيل نومهم في الكهف (الآيات ١٧ ـ ١٨)، ثم يصف استيقاظهم وتشوشهم وعدم إدراكهم للزمن الذي ناموه (الآيات ١٩ ـ ٢٠).

ثم ينتقل النص ليصف استقبال الناس للقصة وجدلهم حول تفاصيلها (الآيات ٢١ ـ ٢٢). ويجعل الله القصة معروفة كبرهان ودليل على صدق وعد الله، خاصة عن يوم الدينونة (والذي لم يثر في بواكير سرد القصة)، ورغب الناس أن يقيموا مسجدا فوق موضع أجساد أصحاب الكهف بعد موتهم. هذا العنصر الأخير يثير ذات التساؤلات حول مسألة وجود شركاء لله. والنص لا يتعقب ذلك المعنى ومع ذلك يتعقبه المفسرون[١].

حكاية الرجلين

الجزء التالي من السورة يبدأ مثل البداية العادية للسورة، بالإشارة إلى التنزيل، أو الكتاب، متبوع بنصيحة التحلي بالصبر وأمر للرسول يبدأ بـ «قل»! المقطع يحذر من المصير المنتظر للظالمين والمصير المنتظر للمؤمنين ومن يعملون صالحا (الآيات من ٢٧ ـ ٣١). وتمهد بداية ذلك الجزء لحكاية الرجلين. وهذه القصة تأتي منفردة ومستقلة عن الحكايات الثلاث الكبرى في السورة، وتتميز بكونها حكايات عن أناس مجهولين أكثر من كونها حكايات لأناس معروفين أو لجماعة

---

(١)

معروفة. وهي أيضا من الحكايات الأطول في القرآن[1]. هي قصة رجلين، واحد منهما وهبه الله بستانين مثمرين ويتباهى بثرائه وسلطة عائلته لرفيقه أثناء نقاش بينهما. وقد وصف بعد ذلك بأنه ظالم في قلبه، وهو يزعم أن بساتينه ستدوم للأبد وأن يوم الدينونة لن يأتي ولن يتحقق أبدا. وأعلن له رفيقه إيمانه بأن الله سيعطيه شيئا أفضل فيما بعد وأن الله سوف يدمر له أول بساتينه. هذا الرفيق الثاني أعلن بأنه لن يشرك بربه أحدا. النتيجة (الآيات ٤٢ ـ ٤٣) تنتقل في دفقة واحدة إلى وقت حدث فيه ذلك التدمير بشكل ما لبساتينه. الآية الموجزة تستشهد بأهمية رعاية الله وحفظه، عاكسة الموضوع الرئيس للسورة. وتمثل قصة الرفيقين مثالا لأولئك الذين يثقون ويؤمنون بربهم بشكل ضمني. وتقدم الحكاية موقفا مقارنا بين موقفين، لواحد استفاد من هبات الله له ولكنه آمن بحظه وسلطته وثروته وسطوته، ولم يظهر أي حمد أو امتنان لله.

المقطع التالي يتلو مزيد من الحكايات (وهو نمطيا أشد إيجازا طبقا لنمط سرد القرآن بوجه عام) والذي يكرر طبيعة وحتمية سرعة زوال متاع الدنيا وحتمية يوم الحساب. وتختتم الآية ٤٩ هذا المقطع بإشارة أخرى إلى سجل كل فرد الذي يحتوي على ملخص لحياته وكل ما عمل في الحياة الدنيا، وأن كل فرد سيعطى كتابه بعد البعث في يوم الحساب، ويضم كل كتاب مصير صاحبه النهائي.

---

(١) قصة الرسل الذين بعثوا إلى مدينة، المذكورين في سورة «يس»، ٣٦: ١٣ ـ ٢٥، في طول مماثل، ولكنها تتصف بما يزيد عن كونها حكاية تاريخية وأكثر من كونها حكاية حقيقية، على الرغم من أنها تقدم كـ «مثل». كل الأمثال الأخرى في القرآن قصيرة جدا ـ لا تزيد عن آية واحدة طولا ـ ومكونة من تشبيه بلاغي.

قصة إبليس

وينتهي بنا كل ما سبق إلى قصة إبليس بالسورة، وهي مذكورة في الآية رقم ٥٠ كما يلي:

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ ۗ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّۢ ۚ بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا﴾

وبداية الآية يتطابق مع بداية قصة إبليس في سورة طه. في هذه السورة يعرف إبليس على أنه من الجن، كما تعرف خطيئته بالعصيان. أحد نتائج التعرف على إبليس على أنه من الجن هي التفرقة بينه وبين الملائكة. ويثير هذا تساؤلا جدليا عن العلاقة بين الجن والملائكة. وكما يبرز الطبري في شرح مطول حول ذلك الأمر، فإن إبليس إن لم يكن من الملائكة، فإن الأمر بالسجود لآدم لا ينطبق عليه. ولو كان من الملائكة، فكيف تكون له «إرادة حرة» ليعصى الله؟

الجن

في هذا السرد فقط على وجه التحديد من بين كل قصص القرآن عن إبليس يتم تعريفه بأنه من الجن. في سورة الحجر، نجد الجن مذكور أيضا، ولكن يفهم ضمنا أن إبليس واحد من رهط الجن. فما الذي يفهمه المستمع الأول لهذه الآية بعد تنزيلها من هذا الاقتران؟ وما الذي كان يعنيه مفهوم «الجن» له؟ ما الذي كانت عليه ذخيرتهم المعرفية التي استحضروها في أذهانهم ليفهموا تلك الإحالة؟

الجن في الشرح والتفسير

في التفسير والتأويل، فإن مسألة طبيعة الجن موجهة بشكل مبدئي لآيات إبليس الواردة في سورة البقرة (٢: ٣٠ ـ ٣٩)، وحتى في هذه

الآيات، فإن إبليس لا يعرف على أنه من الجن. الكد والدأب في شرح كيف انتهى الأمر بإبليس لتصنيفه من ضمن رهط من الجن نتج عنه إسراف وتشوش في السرد وشرح القصص على أيدي المفسرين والمؤولين. والمقاطع المطولة التالية المنقولة ليست سوى عينات مما أورده الطبري في تفسيره. أغلبها، لا كلها، قد تم نقله عن ابن عباس أكبر مفسري القرآن:

كان إبليس من حي (قبيلة) من أحياء الملائكة يقال لهم: الهن[1] خُلقوا من نار السموم من بين الملائكة، وكان اسمه الحارث، قال: وكان خازنا من خزّان الجنة. قال: وخلقت الملائكة من نور غير هذا الحيّ، قال: وخُلقت الجنّ الذين ذكروا في القرآن من مارج من نار، وهو لسان النار الذي يكون في طرفها إذا التهبت.، قال: وخلق الإنسان من طين، فأول من سكن الأرض الجن فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء، وقتل بعضهم بعضا، قال: فبعث الله إليهم إبليس في جند من الملائكة وهم هذا الحي الذي يقال له الهن، فقتلهم إبليس ومن معه حتى ألحقهم بجزائر البحور وأطراف الجبال، فلما فعل إبليس ذلك اغتر في نفسه، وقال قد صنعت شيئا لم يصنعه أحد، قال: فاطلع الله على ذلك من قلبه، ولم تطلع عليه الملائكة الذين كانوا معه. ثم قال الله للملائكة الذين كانوا معه، ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗ﴾[2].

كان إبليس من قبيلة من قبائل الملائكة التي عصت الله من دون

---

(١) بعض النصوص تورد هذا الاسم ـ الهن ـ على أنه الجن. والفارق مجرد حرف، والاسم الصحيح في النص هو «هن»، والذي يعرف على أنه مرتبة دنيا من مراتب الجن. ارجع إلى كستر، «آدم» ١٢٠ ن ٤٠.

(٢) الطبري، «الجامع» ٢٠١،١ (المجلد الأول). من أجل الإيجاز، أزلت أغلب قوائم الناقلين وبعض التكرار لنفس الجدل والشرح لهذا المقطع ولبعض الاستشهادات الأخرى المنقولة عن الطبري.

الملائكة: وكان اسمه عزازيل[1]. وكان من سكان الأرض، وكان من أشد الملائكة اجتهادا، وأكثرهم علما، فذلك الذي دعاه إلى الكبر، وكان من حي (قبيلة) يسمون الهن[2]. فجعل الله إبليس على ملك سماء الدنيا[3]، وكان من قبيلة من الملائكة يقال لهم الجن، وإنما سموا الجن لأنهم من خزنة الجنة، مع اجتهاده في العبادة، وكان الأبرز والأعلى بين الملائكة، ومن أنبل قبائلها.......

إنما سمي بالجنان أنه كان خازنا عليها، كما يقال للرجل: مكي، ومدني، وكوفي، وبصري. وكان إبليس على السماء الدنيا وعلى الأرض وخازن الجنان [٣ ـ ٢٢٥].

وكان ابن عباس من قال: «لو لم يكن من الملائكة لم يؤمر بالسجود، وكان على خزانة السماء الدنيا، قال: وكان قتادة يقول: جنّ عن طاعة ربه[4]، .... يقول العرب: ليس الجن سوى مخلوقات خفية لا يمكن رؤيتها... وتقول قريش إن الملائكة بنات الله، ولكن الله يقول: «لو الملائكة بناتي، فإن إبليس إذن منهن، وبذلك يكونون قد اختلقوا علاقة قرابة بيني وبين إبليس وذريته»...ينكر العرب في لغتهم أن كل من يخفون أنفسهم ولا يمكن رؤيتهم ليسوا إلا الجن... بنو آدم يسمون الإنس لأنهم يمكن رؤيتهم ولا يخفون أنفسهم. كل من يمكن رؤيته فهو من الإنس، وكل من يخفون أنفسهم من الجن...ويقول

(١) عزازيل، (مذكور أيضا في سفر اللاويين ١٦:٨ ـ ١٠) وهو مشهور في أسطورة مراقبي الأرض الذين ذكرناهم في الفصل الثالث من هذا الكتاب. وهو الملاك الذي أرسل من السماء لمراقبة البشر، ولكنه علم البشر فنون وعلوم السماء السرية مثل التعدين، والزينة والزخرفة، وعلوم الفلك.

(٢) الطبري، «الجامع» ٢٢٤,١ (المجلد الأول).

(٣) مفهوم السماوات السبع يستند إلى الآية رقم ١٢ من سورة الطلاق: «الله الذي خلق سبع سماوات».

(٤) الطبري، «الجامع ٢٢٥,١، (المجلد الأول).

آخرون: لم يكن إبليس ولا لحظة واحدة من الملائكة، بل كان أصل الجن بالضبط كما كان آدم أصل الإنس[١]. كان إبليس من الجن الذين طردتهم الملائكة، فأسره بعض الملائكة، فذهب به إلى السماء...كانت الملائكة تقاتل الجن، فسبي إبليس وكان صغيرا، وكان مع الملائكة يتعبد معهم، فلما أمروا أن يسجدوا لآدم سجدوا وأبى إبليس.... لما فرغ الله عز وجل من خلق ما أحب استوى على العرش، فجعل إبليس على ملك سماء الدنيا، وكان من قبيلة من الملائكة يقال لهم الجن، وإنما سموا الجن لأنهم خزنة الجنة، وكان إبليس مع ملكه خازنا، فوقع في صدره كبر، وقال: ما أعطاني الله هذا إلا لمزية، فحوله الله إلى شيطان رجيم.... إبليس كان أبا الجن، بالضبط كما أن آدم أبو البشر. برهان من يقولون بذلك الآية التي ذكرها الله في كتابه والتي تقول بأنه خلق إبليس من نار، ثم من مارج من نار، ولم يذكر في ذلك أن الملائكة قد خلقت من شيء مماثل. ثم قال الله أنه نفر من الجن. ويقولون إنه ليس مفهوما أن يروي الناس شيئا لم يقل به الله. ويقولون عن إبليس أنه أب لأبناء، ولكن الملائكة ليست آباء ولا تنجب.... خلق الله ما أحب ثم قال: اسجدوا لآدم، فأبوا، فبعث الله عليهم نارا فأحرقتهم، قال: ثم خلق هؤلاء فقال: ألا تسجدوا لآدم! قالوا: بلى، قال: وكان إبليس من أولئك الذين أبوا أن يسجدوا لآدم[٢].

ثم يذكر الطبري بعد ذلك رأيه الشخصي في هذا الأمر: هذه الأسباب تشهد بضعف وقلة المعرفة لأولئك الناس. لا يوجد ما ينفي أن الله خلق أنواعا من الملائكة ضمن كثير من الكائنات المتنوعة التي

---

(١) الطبري، ٢٢٥,١ ـ ٢٢٦، (المجلد الأول).

(٢) الطبري، «الجامع»، ٢٢٦,١ ـ ٢٢٧، (المجلد الأول).

خلقها. خلق بعضها من نور، وبعض آخر من نار، وخلق غيرها من أشياء أخرى. لا توجد كلمة فيما أنزله الله عن المادة التي خلق الملائكة منها، والتقرير عن المادة التي خلق منها إبليس يستدعي أن يكون إبليس خارج [نطاق] معناه [معنى «ملاك»]. وهكذا يصبح من المفهوم أنه خلق نوعا من الملائكة من النار، وكان إبليس واحدا منها، وكان إبليس متفردا كملاك خلق من مارج من نار على خلاف ما خلقت منه بقية الملائكة. وبالمثل، لا يستبعد أنه كان واحدا من الملائكة الذين يمكن أن يكون لهم عائلة وقدرة على الإنجاب والتكاثر، لأنه تطورت لديه عواطف ومشاعر ورغبة وشهوة غير موجودة في الملائكة الآخرين، حيث قدر الله له أن يكون عاصيا.

أما بالنسبة لكلمة الله من أنه «نفر من الجن»، فيجب ألا نهمل حقيقة أن كل الأشياء والكائنات الخفية تسمى «جناً»، طالما نتذكر ما ذكر قبل ذلك من أن عائشة ذكرت أن إبليس والملائكة يبعدون ويتجنبون رؤية بني آدم[1].

ويؤكد الطبري على غموض القرآن، الذي لم يذكر إلا القليل عن شخصية كل من الملائكة والجن. وهو لا يريد أن يعتصر النص ليتوصل إلى الفوارق بينها[2]. أما البيضاوي، رغم أن المعروف عنه

---

(١) الطبري، «الجامع»، ٢٢٦,١ ـ ٢٢٧ (المجلد الأول).

(٢) هذا الغموض ملخص في مقال ماكدونالد «الملائكة». ومن جهة أخرى، يتحاجج «جدعان معتذرا ضد ذلك الغموض، مؤيدا عصمة الملائكة استنادا إلى الآيتين ٤٩ «ولله يسجد ما في السماوات وما في الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون» و٥٠ «يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون» من سورة النحل وكذلك مختلف المؤولين الذين على تلك القناعة («مكان الملائكة»). أما «ويب» فيتجاهل هذا الموضوع («الملاك»). لمزيد من الشرح ارجع إلى و«الملائكة الغيورون»، وإبراهيم، «موضوع سمو الملائكة»، ٦٥ ـ ٧٥، وموراتا، «الملائكة».

أنه يتجنب التخمين ارتكازا على أساطير مروية، إلا أنه يصور صورة موحية جديرة بالاهتمام عن العلاقة بين الجن والملائكة:

روت عائشة أنه (أي النبي) قال: خلقت الملائكة من النور وخلق الجن من مارج من نار لأنه كالتمثيل لما ذكرنا فإن المراد بالنور الجوهر المضيء والنار كذلك غير أن ضوءها مكدر مغمور بالدخان محذور عنه بسبب ما يصحبه من فرط الحرارة والإحراق فإذا صارت مهذبة مصفاة كانت محض نور ومتى نكصت عادت الحالة الأولى جذعة ولا تزال تتزايد حتى ينطفئ نورها ويبقى الدخان الصرف وهذا أشبه بالصواب وأوفق للجمع بين النصوص[1].

تفسير البيضاوي، مثله مثل تفسير الطبري، يقلص الفوارق بين الملائكة والجان. المشكلة مشكلة وجود «دخان» (أي عدم نقاء). الطبيعة الأساسية لدي كليهما هو الضوء، سواء كان على هيئة ضوء نقي أو ضوء صادر عن نار.

مشكلة الملائكة

تعليقات الطبري الغزيرة عن أصل إبليس تهتم بشكل أكبر لا بإبليس، بل بالملائكة. وهو قد أورد تلك التعليقات كتفسير على ما ذكرته سورة البقرة عن إبليس، والتي لم تذكر شيء عن الجن. وهو بذلك يتبع الممارسات الشائعة للمفسرين في التعليق، في أول سانحة، على القصة المجمعة المركبة، والتي تشمل مفهوم سورة الكهف من أن إبليس من الجن. لقد عصى إبليس ربه لأن ذلك في الغالب ما كان يفعله الجن. وتكمن المشكلة في أن إبليس كان في السماء واحدا من رهط الملائكة، ويتضمن ذلك بالضرورة أنه من

---

(١) البيضاوي، «تفسير»، ٥٣،١.

الملائكة. وتلك مشكلة، لأن الملائكة، بوجه عام رسل الله للبشر، لابد أن يكونوا جديرين بتلك الثقة. والرسائل التي يحملونها ليست محل جدل فهي رسائل من الله، لا تبدلها الملائكة أو تغير من مضمونها بتفكيرها الشخصي الحر. وعزل إبليس عن مجتمع الملائكة ضروري للحفاظ على موثوقية الملائكة. في التعليقات السابقة التي أوردناها، يقبل الطبري بأن إبليس والجن من الملائكة، ولكنهم ملائكة من نوع معين منفصل ومستقل ـ بوضوح وبكل تأكيد مستقل ومتميز ـ عن الملائكة الخلص الأنقياء. وهو يضع إبليس ضمن من يقومون بحراسة الجنة، وهو يلعب هنا على التماثل بين كلمتي جن وجنة.

ولكن في سورة البقرة، والتي تؤكد على أن براءة الملائكة ليست موضع تساؤل سهل مما يتنافى مع شخصية إبليس. قبل ذكر قصة إبليس يرد ذلك السرد الموجز:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. (البقرة ـ ٣٠).

الفصل المخصص لسورة البقرة سيدرس هذه الآية بتفصيل دقيق، ولكن الحس العادي البسيط عن تبادل الحوار هنا بين الله والملائكة يظهر بالفعل أن للملائكة تفكير ذاتي مستقل وهو ما يمكن أن يشكل إرادة لهم تعكس وتنقل إرادة الله دون أي تبديل أو أدنى فرق. وهكذا نرى أن الاهتمام الرئيس للطبري والمؤولين الآخرين كان ينحصر في وضع خط واضح دقيق وفاصل بين الجن المتقلب وبين الملائكة المعصومين من ارتكاب الأخطاء أو الوقوع فيها.

عنصر آخر يلعب دوره هنا. إذ لابد لنا أن نتساءل عما كانت عليه

مفاهيم المستمعين الأصليين الأوائل لتلك الآيات عند نزولها عن الملائكة. على الرغم من أن ما أورده الطبري قد سجله بعد قرنين من ظهور وانتشار الإسلام، وكانت المفاهيم العامة قد تكيفت جيدا وتغيرت خلال تلك الفترة الطويلة من وجود الإسلام وانتشار نفوذه وتأثيره على الناس، مازال التساؤل قائما ووثيق الصلة بالموضوع. ما الذي كانت عليه معتقدات مجتمعات ما قبل الإسلام وما يعرفونه عن الملائكة؟ ومستخدمين مصطلح «آيزر»، ما الذي كانت عليه ذخيرتهم المعرفية؟، هل وصلت إلى أسماعهم وقراءاتهم هذه القصة؟

في كلمة واحدة، ما كانوا يعرفونه قليلاً. ففي عصور ما قبل الإسلام، أظهرت المصادر المعاصرة دلائل قليلة على الإيمان والاعتقاد بالملائكة في الجزيرة العربية. لقد أظهروا اعتقادا كبيرا بالجن على أشكاله المختلفة ـ غول، شق، سعلاة، وغيرها من أشكال الكائنات الخفية، وهي بارزة جميعا بوضوح في قصائد ما قبل الإسلام الشعرية، ولم يكن هناك إلا قليل من الذكر وبعض الإشارات الغامضة للملائكة. ويؤكد جواد علي في تاريخه عن الجزيرة العربية ما قبل الإسلام على ما يلي:

الاعتقاد بالجن أتى على الأرجح من مصادر يهود ـ مسيحية أكثر منه من مصادر عربية صرف. باستثناء تلك القصائد الشعرية لمن كانوا على اتصال بأهل الكتاب، مثل شعر أمية بن أبي الصلت، كان جل العرب في ذلك الوقت يجهلون أي مفهوم عن الجن[1].

وعلى الرغم من أن القرآن يشير للملائكة في آيات مثل سورة الأنعام ٦: ٨ ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا

(١) جواد علي، «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام»، ٧٣٨,٦، مقتبس في الزين، «جن»، ٧٧ ـ ٧٨.

يُنظَرُونَ﴾، وهي تتعلق بأهل مكة ممن لم يؤمنوا[1]، ويظهر من الآية أنهم كانوا يعتقدون ويعرفون بوجود الملائكة، وتوحي الثقافة السائدة قبل الإسلام أن الأدوار المتنوعة للسلطة السماوية تتحقق على أيدي الجن أو الآلهة، لا الملائكة. وكما تشير الفقرة التي نقلناها فيما سبق عن الطبري، فإن المراجعة الكبرى لمعتقدات ما قبل الإسلام التي جاء بها الإسلام كانت التأكيد على وجود الملائكة، والتي أصبحت بعد ذلك من المقتضيات الأساسية للإيمان بالإسلام[2] (الإيمان بالله وملائكته ورسله).

الملائكة بطبيعتها ـ في اليهودية، والمسيحية، والإسلام ـ من مراتب الكائنات السماوية. وهم رسل وخدم لله. ومثل هذا الدور يبدو أقل معقولية في عالم كوني مسكون بتنوع مستقل من الكائنات الأثيرية. وكما يرى «ويلش»، فإن تطور ونمو الرؤية القرآنية حرك إحساس العرب تجاه العالم الروحي ونقله من الإيمان بمجمع آلهة وأرباب روحية شبه مستقلة إلى تراتب سلطة تبدو فيه الكائنات الأثيرية جميعا وهي تعمل بأمر من الله وتذوب شخصياتها في الله[3]، إلا إبليس.

وبالإشارة إلى «قبائل» الملائكة، يميز القرآن ببراعة بين الملائكة، ويشير إليهم بتجريد، خاصة تلك الكائنات السماوية المكلفة بنقل التنزيل: القرآن.

ولا يذكر القرآن في أي سورة من سوره أن جبريل من الملائكة. أما عوام الملائكة فتقوم بتنفيذ كثير من المهام التي يكلفها الله بها،

---

(١) «يقولون [المكيون]: لماذا لم ينزل إليه [محمد] ملاك؟ لو كنا قد أنزلنا إليه ملاكا لكان الأمر قد حسم على الفور، دون إرجاء ولا إمهال لهم».

(٢) الإيمان والاعتقاد بالملائكة أحد معايير صحة الإسلام كما ورد في سورة البقرة، آية ١٧٧.

(٣) ويلش، «الله».

بما فيها نقل تعليمات من الله للبشر خارج إطار النص القرآني ولكنها موضحة لمضمونه. وهم في بعض الأحيان يكونون هم المتلقون للتنزيل (سورة الأنفال آية ١٢: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾، ولكنهم ليسوا أبدا المبتدعون أو المزودون للبشر بتنزيل معين مثل القرآن[١].

مجتمع الجن

الاهتمام الإضافي للطبري، هنا وفي مواضع أخرى (مثل مناقشته وشرحه لسورة الجن)، يتناول موضوع الارتباط العائلي بالله ـ سواء إن كان الجن أبناءً، أو بنات، أو رفاق لله ـ وهو موضوع حساس وحرج في المجتمع الإسلامي. وكما تظهر آيات من سورة الكهف، فإن هذا الاهتمام ينتمي لموضوع الجن كحماة. هذه العلاقة مثبتة في الآية التي تلي قصة إبليس في السورة. فبعد سرد القصة وتعريف إبليس بأنه من الجن، يمضي القرآن قدما بعد ذلك ليعلق على تلك الحقيقة:

﴿۞مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ (سورة الكهف، آية ٥١). فبعد تعريف إبليس وذريته بأنهم من الجن، يمضي القرآن ليرفض أية مساهمة لهم فيما يقوم به الله من أعمال الخلق بإعلانه أن الله لم يتخذهم كمعاونين له أو شركاء في خلق السماوات والأرض. فضلا عن ذلك، فهم ذاتهم مخلوقون وليسوا خالقين ولم يخلقوا أنفسهم (أي إنه عبث). الشراكة هنا لا تعرف بالحماية ولكن بالخلق، غير أن تدفق المنطق من آية للتي تليها لا يفترض ولا يوحي بأن القدرة على الحماية هي في نهاية الأمر نتاج مباشر للقدرة على الخلق.

---

(١) رحمن، «أفكار»، ٩٥.

في قصة إبليس المذكورة في سورة الكهف، افتراض القصة بأن إبليس كجن، سوف يعصى أمر الله. اقتران التعرف على إبليس بأنه من الجن والفعل الذي يليه بحتمية عصيانه لأمر ربه بحرف الفاء (فعصى)، والذي يدل عادة على إما السببية والأثر أو أثر مؤقت. وحيث إن الجملتين لا تحتويان على فعل، فإن حرف الفاء يشير إلى أن عصيان الأمر كان بسبب أنه من الجن. وفي كل تعليقات الطبري، والبيضاوي وآخرين، وبشهادة القرآن أيضا، من الثابت أن الجن غير معصوم، وكائن ملوث وغير طاهر، وهو مثل البشر، يعصي الله في كثير من الأحيان. مثل ذلك التفسير يوضح ويظهر نفورا واضحا في التعرف على الجن كليا على أنه من الشياطين. الجن مثل البشر الذين قرنهم القرآن بالجان، بمقدورهم الطاعة أو العصيان كما أن بمقدورهم الاختيار بين الإيمان أو الكفر. ومن ثم فإن فهم المفسرين والمؤولين لوصف القرآن ليس سببا ونتيجة. المعنى الأدق سيكون كالتالي، بكونه من الجن، كان إبليس قادرا على العصيان، ولكن كونه من الجن لا يجعل منه شيطانا.

هل هذا ما يجب علينا فهمه إجمالا عن الجن؟ هذا التعريف والتقديم يظل في حالة توتر مع التوجه القرآني السائد من قرن الجن بالإنس في العبارة الشائعة بالقرآن «الجن والإنس». تتكرر تلك العبارة التي تجمع الجن والإنس بتغييرات طفيفة أربع عشرة مرة بالقرآن. يفترض القرآن فصلا حادا بين العالم الأرضي لكل من الجن والإنس من جهة، وعالم السماوات المكون من الله وملائكته من جهة أخرى. اقتران الإنس والجن يتطابق مع تقليد ومفهوم عام مازال مستمرا من عصور ما قبل الإسلام وخلال تطور ونمو الإسلام ذاته بل ويمتد حتى عصرنا الحالي.

ومن جهة أخرى، فإن إبليس، بالرغم من أنه من الجن، يقترن هو ذاته بتقليد أكثر سماوية. فبكونه مخلوق من مخلوقات القرآن، مع عدم وجود ذكر له في الذخيرة المعرفية لعصور ما قبل الإسلام، فإنه يبرز كشخصية روائية فقط في سياق المواجهة السماوية في مواجهته لآدم ومواجهته لله، كما يظهر أيضا أنه مصنف ضمن الملائكة. وبهذا يراه المفسرون والمؤولون كشخصية مقارنة ومناقضة للملائكة في الآن ذاته. بمجرد ما يوصف بأنه من الجن، كما هو موصوف في سورة الكهف، على أي حال، فإن القارئ يقرنه على الفور بالذخيرة الأرضية المعرفية والأسطورية ذات الجذور الغنية في الجزيرة العربية لما قبل الإسلام. ومن ثم فإن القارئ يفاضل بين خليط من الذخائر المعرفية: أي تلك الذخيرة المعرفية القرآنية من اقترانه السماوي بالملائكة والذي يصب عليه جلّ المفسرين اهتمامهم، وذلك التقليد المعرفي الأرضي الغني والثري الذي يقرنه بالأرواح والتي تعد شريرة في الغالب ولكنها ليست كذلك بشكل حتمي موحد.

يصنف الطبري وعدد كبير من المفسرين ممن تلوه الجن بأنهم من عداد الملائكة في مجمع المخلوقات السماوية. ولا يصنفون الجن في سياق الخبرات الأرضية لعالم محفوف بالضرورة بمخاطر محتملة من قوى وكائنات غير مرئية، وسوف يصبح ذلك وعيا سائدا في المجتمعات الإسلامية المبكرة، وجدليا، ما يزال ذلك الوعي بالجن سائدا في العالم الإسلامي. في ذلك المجتمع، من الواضح أن الجن يتخذ بوجه عام كحام. ويصف القرآن هذا الأمر بإيجاز ولكن بشكل مباشر. أما الطبري فلم يفعل ذلك.

النقاش الذي أقدمه هنا في هذا الموضع يدور حول عادة المفسرين في توجيه مجموعة من التساؤلات التي تتجاهل الأساطير العامة السائدة والفهم المنتشر عن طبيعة الجن. لقد عرفنا على الأقل

عادتين أو مفهومين من التفسير: الأول، مفهوم التفسير القرآني الذي يصف الأبعاد السماوية عن العلاقات بين الجن، والملائكة، والله. والثاني، المفهوم الشعبي الأسطوري العام، ممثلا فيما ذكره الدميري، والجاحظ، والمجلسي، وآخرون، والذين سجلوا قصصا تصف الجن بصفته كائناً أرضياً على علاقة معادية للإنس في الغالب. وهناك تداخل طفيف بين المفهومين. هذا التفاوت في المفاهيم التفسيرية يثير تساؤلا عن أي مفهوم عن الجن يمكن أن يستجلبه القارئ الضمني الافتراضي من ذخيرته المعرفية في مواجهة النص وما الفارق الذي سيؤدي إليه ذلك.

الجن الأرضي

دين الجزيرة العربية قبل الإسلام ليس مفهوما بشكل جيد ولكنه يرتكز بشكل أولي على مجموعة من الآلهة المحلية ذكرها القرآن باسم «الطاغوت»، تتركز في الغالب في مناطق مقدسة معينة[1]. إضافة لذلك، فإن عددا كبيرا ومختلفا من الأرواح، وهي في الغالب أرواح شيطانية أو شريرة، تسكن العالم الأرضي ولكن ليس بشكل موحد. ويفهم ذلك المجتمع تلك الأرواح على أنها فئات مختلفة ومتفاوتة من الجن. ومثل آلهة ما قبل الإسلام، فإنها تتلبس الأشخاص المحليين، على الرغم من التفاوت الكبير بين أولئك الأشخاص. وطبقا لما سجله «جوزيف شيلهود»:

تلازم تلك الأرواح الأماكن البرية الخالية من البشر، والخرابات، والمدافن، والمناطق الكئيبة والقذرة. وهي تعيش على سطح الأرض، أو حتى تحت الأرض. في عيون البدوي وفي

(١) سيرجنت، «هرم وهوته»، ١٦٧ ـ ١٤٨.

مفهومه، فإن تلك الأرواح هي الملائكة المفترضون للأماكن على سطح الأرض. ولذلك فإن البدوي لا يجرؤ على إقامة خيمة على مكان جديد، ولا أن يشيد بيتا، دون أن يقدم أضحية لـ «سيد ذلك الموضع»، أو صاحب المحل الخفي، أي الجني الذي يسكن الأرض التي يود البدوي الإقامة فيها. خلال النهار تختفي تلك الأرواح عن رؤية الإنس، ولكنها تنتشر ليلا بين الأشجار التي تخفيهم عن أنظار البشر. واعتاد قدماء العرب على تحيتهم قائلين «يا من تجد الظلام ممتعا». كان المرتحلون الذين يودون قضاء الليل في مناطق نائية مهجورة يضعون أنفسهم في حماية سيد الجن[1] صاحب ذلك الموضع.

لاحظ على وجه التحديد السطر الأخير الذي يضفي فيه سيد الجن حمايته على منطقة ما.

أشار الطبري في إيجاز لتلك الظاهرة. ففي تعليقه وتفسيره لسورة الجن (٧٢:٦)، أورد مفاهيم عديدة في سياق هذه الحكاية:

كان الرجل في زمن الجاهلية حين يصل إلى واد من الأودية قبل الإسلام، يقول: أعوذ من سيد هذا الوادي. ولما جاء الإسلام أصبحوا يستعيذون بالله وكان الجن بذلك يتجنبه ويتركه لشأنه[2].

ويعذ هذا الوصف أفضل شرح في التفريق بين عادات وأعراف ما قبل الإسلام وما بعده. ولاحظ أن، على عكس وصف شيلهود المذكور سابقا، فسيد الجن هنا ليس حاميا، ولكنه غريم وخصم.

وطبقا للأسطورة، كثير ما يدمر الجن المدن أو يتسبب في خرابها وخراب المناطق البرية. وهو يسكن أو يظهر في مختلف الأشكال

---

(١) شيلهود، «المباني»، (من ترجمة المؤلف).

(٢) الطبري، «الجامع»، ١٠٩,١٤ (المجلد الثامن).

الحيوانية، وخاصة على شكل الحيات. ويحظى اقتران الجن بالحيات باهتمام كبير لدى بعض المفسرين والمؤولين[١]. ويمكن للجن أيضا أن يقترن بالإنس على هيئة لبس شيطاني، أو على وسطاء ينقلون أخبار الجن، أو محبين لهم[٢]. وهم ينتظمون في أنساق مجتمعية كالإنس. وكتب شيلهود عن ذلك:

النسق الاجتماعي للجن منسوخ عن النسق الاجتماعي للعرب، فهم أيضا مقسمون إلى قبائل وعشائر. وعلى رأس تلك الأنساق يوجد كثير من ملوك الجن يحكمونهم ويعقدون معاهدات تحالفية مع الإنس. ومفهومهم عن الشرف يماثل مفاهيم الإنس. فهم على وجه التحديد، يحترمون قيمة الكرم وحق الضيافة، وهو الحق الذي يشكل قيمة عليا مقدسة لدى العرب، وقيمة حماية من يلوذ بهم ويطلب مساعدتهم، أو من يلجأ إليهم من حلفائهم ولو تطلب الأمر أن يحاربوا في صفه. وتسود بينهم عادات التعاضد والتضامن والانتقام وكلها تشكل ضرورات[٣] حياتية.

ويناقش كمال الدين الدميري مسألة إن كان بإمكان الجن أن يتزوج من الإنس. وفي حين يقدم تقارير كثيرة عن بشر يدعون بزواجهم من جان، إلا أنه يرفضها جميعا، متعللا بقوة أن مثل تلك العلاقات تعد مستحيلة[٤]. غير أن فهرست محمد بن النديم يتضمن فصلا كاملا يشرح فيه علاقات غرامية وقعت بين الإنس والجن[٥].

---

(١) أنظر على سبيل المثال، القرطبي، «الجامع» ٢٩٥,١ ـ ٢٩٨ (المجلد الأول).

(٢) ارجع إلى أميرة الزين، «الجن» ١٠٨، وهيننجر، «الديانات البدوية قبل الإسلام»، ٣ ـ ٢٢

(٣) شيلهود، «البناء»، ٧٥.

(٤) الدميري، «حياة»، ١٩٤,١ (من ترجمة المؤلف).

(٥) النديم، «فهرست»، ٧٢٣,٢ ـ ٧٢٤.

وتلاحظ أميرة الزين أن القرآن يصف عذراوات الجنة بأنهن لم يمسسهن إنس ولا جن[1]. وتورد أميرة الزين المناقشة التي أوردها بدر الدين الشبلي، الذي يصف عددا من الزيجات التي وقعت بين الإنس والجن ثم يتحدث بعدها عن الحكم الشرعي لتلك الزيجات. وقد استنتج الشبلي أن الله يريد من البشر أن يتزوجوا (من جنسهم) (سورة الروم: ٢١. ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾)، ويدعم رأيه بحديث عن النبي[2]. مجرد وجود الجدل يدل على أن الجن ليس ببساطة مجرد وجود شيطاني في العالم، ولكن له أبعاد أخرى خيرة.

وهذه قصة أخيرة، ولكنها وثيقة الصلة بإبليس، حكاها الدميري.

[عن أنس بن ملك أنه قال:] كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم خارجاً من جبال مكة، إذ أقبل شيخ يتوكأ على عكازه فقال النبي صلى الله عليه وسلم مشية جني ونغمته، قال: أجل فقال النبي صلى الله عليه وسلم: من أي الجن؟ قال أنا هامة بن الهيم أو ابن هيم بن لاقيس بن ابليس. فقال: لا أرى بينك وبينه إلا أبوين قال: أجل. قال كم أتى عليك. قال أكلت الدنيا إلا أقلها، كنت ليالي قتل قابيل هابيل غلاماً ابن أعوام، فكنت أتشوف على الآكام وأورش بين الأنام. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بئس العمل؟ فقال يا رسول الله دعني من العتب فإني ممن آمن بنوح وتبت على يديه وإني عاتبته في دعوته فبكى وأبكاني وقال: إني والله لمن النادمين وأعوذ بالله أن أكون من الجاهلين ولقيت هوداً.

---

(١) سورة الرحمن آية ٥٦ ﴿فِيهِنَّ قَـٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ﴾، أنظر أيضا الآية رقم ٧٤ من سورة الرحمن.

(٢) أميرة الزين، «الجن»، ٣٠٠ ـ ٣٠٥.

وآمنت به، ولقيت إبراهيم وكنت معه في النار إذ ألقي فيها، وكنت مع يوسف إذ ألقي في الجب، فسبقته إلى قعره ولقيت شعيباً وموسى، ولقيت عيسى بن مريم، فقال لي: إن لقيت محمداً فاقرأه مني السلام وقد بلغت رسالته، وآمنت بك فقال النبي صلى الله عليه وسلم: على عيسى وعليك السلام، ما حاجتك يا هامة قال: إن موسى علمني التوراة، وعيسى علمني الإنجيل، فعلمني القرآن. فعلمه، وفي رواية أنه علمه عشر سور من القرآن[1].

وهذا جانب يسير من متون القصص التي تربط ما بين الجن الأرضي بإبليس السماوي الأول، غير أن هذه القصة تدل على قابلية تطويع شخصية إبليس بالتعارض مع التضمين الصارم والحاسم لقصة القرآن عن إبليس في سورة الكهف. فهنا نجد مبعوثا مباشرا من إبليس يتحول عن الممارسات الشيطانية والشر ويصبح مؤمنا مخلصا حتى من قبل زمن محمد.

الجن كحام وحافظ

وتمضي سورة الكهف في تصوير موضوع إبليس من جانب قدرته على الحماية، وهو يغطي قدر كبير من السورة. «أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو؟» لقد حمى الله أصحاب الكهف من مجتمع معاد لهم وحماهم من أن يكتشف أحد موضعهم وحماهم من أي مضاعفات بدنية سيئة جراء نومهم الطويل. ثم يسعى ذلك المجتمع لاتخاذهم أولياء من دون الله (الآية ٢١). سمعنا أيضا مثلا في السورة عن رجل صاحب بساتين مثمرة يؤمن بأنه لا يحتاج لحماية من أحد. لقد فحصنا بإسهاب طبيعة الجن كما صورها المفسرون والمؤولون

(١) الدميري، «حياة»، ١٫١٩٠.

الأوائل للقرآن. ولقد رأينا فوق ذلك، أنه على الرغم من أن الجن خطير الشأن، خاصة في ظلام الليل وخارج نطاق الأماكن المأهولة من مدن وقرى، فبقوتهم يستدعيهم البشر كحماة لهم من دون الله. والآن نجد أن أمام قارئ القرآن/ المستمع، تحدي التعرف على حام يمكنه الاتكال عليه بالفعل ـ الله أم الجن.

هل الجن هم الكائنات التي كان الناس يسعون لكسب حمايتها أم لمن كان الناس يلجأون لكسب الحماية والحفظ والرعاية؟ توحي السورة بأن الناس كانوا يختارون الاختيار الأول، غير أن الأساطير العامة الشائعة تظهر أدلة على أن الناس يختارون الإثنين معا. من الواضح أن الجن له سلطان، سلطة قادرة على الإيذاء وسلطة قادرة على الحماية. وصف معتقدات ما قبل الإسلام التي جمعتها أميرة الزين في كتابها تصور في أغلبها الجن على أنه كائنات قد يتطلب الناس الانضواء تحت حمايتها[1]. فهي تختطف الإنس، وتخيفهم بأصوات غريبة مزعجة، وتطاردهم في الظلام، كما يمكنها أن تستحوذ على عقولهم وتسيطر عليهم، كما يمكنها أيضا أن تصيب أبدانهم بالأمراض. وهي توجد ضمن عشائر وفصائل ذكرناها فيما سبق، ويمكن التعرف على أنواعها من صنوف المخاطر المعينة التي قد تصيب بها الإنس. وتضيف مجموعة القصص التي أوردها الدميري والجاحظ مزيدا من الأدلة للناس عن وجود تلك المخاطر، على الرغم من أن الدميري على وجه التحديد قد أورد بعض القصص الإيجابية عن الجن، أغلبها روايات عن مواجهات بين الجن ومحمد[2].

الحل في تجنب أخطار مشاكل الجن يكمن في التحالف والتصالح معهم وكسب ودهم ورضاهم، على الرغم من أن طبيعة

(١) أميرة الزين، «الجن»، ٥٤ ـ ١٢٢.
(٢) الدميري، «حياة»، ١٨٩,١ ـ ١٩١.

وتفاصيل كيفية حدوث مثل تلك التصالحات والتحالفات غير واضحة ولا معروفة.

وقد يجد المرء أحيانا إشارات إلى أضحيات تقدم إلى الجن في عصر ما قبل الإسلام. وقد سجل الدميري: روى أبو عبيدة في كتاب الأموال والبيهقي عن الزهري عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه نهى عز ذبائح الجن. قال: وذبائح الجن أن يشتري الرجل الدار، أو يستخرج العين أو ما أشبه ذلك، فيذبح لها ذبيحة للطيرة. وكانوا في الجاهلية يقولون إذا فعل ذلك: لم يضر أهلها الجن فأبطل صلى الله عليه وسلم ذلك ونهى عنه[١].

وتشير أميرة الزين إلى أن الأضحيات التي كانت تقدم للآلهة كانت أكثر شيوعا[٢].

كانت الاستجابة الشائعة لاكتساب حماية الجن تلوذ لنيلها باستعمال التمائم والتعاويذ. وكان من بين تلك التدابير استعمال أسنان وعظام الحيوانات أو كعوب أقدام الأرانب، وتعلق تلك التمائم والعظام حول رقاب الأطفال لحمايتهم كما كانوا يلجأون لنيل حماية الجن بالاستعانة بأصوات ارتطام وخشخشة أوانٍ جلدية جافة، وكذلك تعليق الرقي والتمائم المكتوبة لطرد الجن بعيدا عن شخص أو مكان ما[٣].

وتدل تقارير جوزيف شيلهود على أن اتخاذ الناس من الجن حاميا كان من الممارسات الشائعة. فقد كان المرتحلون عبر أماكن موحشة يسعون لنيل حماية سيد الجن وكبيرهم. فكانوا يعقدون

(١) المصدر السابق، ١٩٤,١.
(٢) أميرة الزين، «الجن»، ١١٩.
(٣) المصدر السابق، ١١٥.

معاهدات مع الإنس ويعلون من شأن عادات الكرم والضيافة، بما فيها الالتزام بقيم حماية كل من يطلب مساندتهم أو يطلب اللجوء إليه والاستعاذة به. وهم على أشكال كثيرة متعددة، يماثلون البشر في أغلب عاداتهم.

في هذا السياق، فإن السؤال النظري الافتراضي في الآية رقم ٥٠ يبدو منطقيا تماما، على الرغم من أنه لا أحد من مفسري ومؤولي القرآن الذين فحصنا ودرسنا تفسيراتهم وتأويلاتهم قد التقط تلك الرؤية.

ويثير كل ذلك مشكلة إضافية. فالمدونات عن مفاهيم ما قبل الإسلام عن الجن تظهر أن الجن كان يقوم بالفعل بإضفاء الحماية على الإنس في أوقات ما. كان الجن يلتزم بالاتفاقات ويحترمها ويلتزم بتقاليد الشرف غير المدونة. لم يكن الجن عدوا معترفا بعداوته المستقرة للإنس. وصف الجن في سورة الجن (سورة ٧٢) تؤكد على أن كثير من الجن من المؤمنين الذين يستمعون للقرآن. وهكذا يصبح من الخطأ القول إن حماقة إبليس نجمت ببساطة عن طبيعته كجن. وتكرر سورة الجن الاهتمام بتصنيف الجن كحماة:

﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا ۝٦ وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا۟ كَمَا ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَبْعَثَ ٱللَّهُ أَحَدًا ۝٧﴾ **(سورة الجن الآيات ٦ ـ ٧)**.

هناك تقليدان آخران موجودان يصفان أدوارا إيجابية للجن، كلاهما متعلق بأسطورة المراقبين السماويين التي ذكرناها ووصفناها في الفصل الثالث.

الأول يتعلق بدور الجن في تطلعات الكهنة والشعراء. وكما في سورة الحجر، عرف عن الجن أنه يتنصت على أسرار السماوات ويبلغ بها أناسا معينين (العرافين). وبذلك يعينهم ذلك على معرفة ما يخبئه المستقبل الذي تخطط أقداره في السماوات العلى. يخبرنا القرآن

في مواضع كثيرة منه أن الجن مستثنون من معرفة مثل تلك المعلومات والأسرار السماوية، غير أن ذلك في حد ذاته كان مصدرا لمعتقد معين يؤمن بأن الجن مطلع على الأسرار السماوية. ومن الممكن تفهم أن تزويد الجن للبشر بالأخبار والأسرار يعد نوعا من إضفاء الحماية، غير أنها ليست معلومات يقينية ومبهمة في الغالب الأعم. فطبقا لـ «ميكائيل زويتلر»:

الواضح أنه مهما كانت المعارف والمعلومات السرية التي يدلي بها الجن أو الشياطين بتواصلهم مع الشعراء والكهان، ومهما كانت تلك المعلومات مفيدة ووثيقة الصلة بموضوع التواصل، ودقيقة، وعجيبة كما قد تبدو أحيانا، فقد كانت في مواقف معينة، تبدو بشكل معنوي نوعا من المعلومات ذات الأهمية المحدودة عمليا في تقويم سلوك البشر وشؤونهم، ومحدودة الأثر على حياة المجتمعات البشرية على المدى البعيد. وفي أقصى حدود توصيفها ومعياريتها، فإن تلك التواصلات التنبؤية التي كانت تتخذ شكل التبصير والنبوءة كانت تتخذ أيضا شكل النصائح الخفية أو التحذيرات والعظات البارعة، أو الإدانة المريرة اللاذعة والمناشدة المؤثرة والخطب الساخرة أو تصوير مثالي لسلوك مثالي أو معلومات شخصية من التي يمكن استخلاصها لغرض ما لتأكيد أو التشكيك وتشويه سمعة شيء ما بمصطلحات من التطابق مع قناعات راسخة، أو رأي متلقى من آخرين وتجارب وخبرات مشتركة. حديث الكهان وخاصة الشعراء ربما كان يحمل كثيرا من الصدق والصواب والقيمة، وربما كان القادة ـ من زعماء قبائل بل وحتى من الملوك ـ يجدونهم ملائمين لنيل مشورتهم ويقومون برعايتهم، ولكن بكل تأكيد لم يكن من يعملون تحت هيمنة مثل تلك الكائنات من جن وشياطين متقلبة غير الجديرة بالثقة التي تنفر من الاختلاط بالبشر هي في الغالب قوى بغيضة، يمكن أن يتوقع

منها أن تعمل بثقة وثبات لصالح ورفاه من يتبعونهم ومن هم تحت أمرتهم[1] فقط.

هناك هبة ثانية من الجن وهبوها للبشر، وتلك الهبة مرتبطة أيضا بأسطورة مراقبي السماء كما ذكرت في سفر أخنوخ، وهي مهارتهم في فنون صناعة المعادن وتشكيلها، خاصة صناعة السيوف. كانوا موهوبين في صناعة سيف معين يقال له «المأثور»[2]. وسوف نبحث هذا في الفصل التالي بعمق أكبر.

التحذير في سورة الكهف الموجه للإنس بألا يتخذوا إبليس حاميا لهم من دون الله لا يشير لأية ممارسة من الممارسات التي كانت شائعة بين المستمعين الأوائل للقرآن ـ فلا دليل على هذا. والأحرى، أن سورة الكهف تمضي عبر برنامج دقيق من الاحتمالات لنيل الحماية. والسورة تتمسك بسيرة أصحاب الكهف كمثال، وهو الإيمان بالله وبحمايته على طول الخط، حتى أثناء اضطرابهم وتخبطهم. ومثال الرجلين صاحبي البستانين يظهر ويثبت خطل الاتكال على الذات. فرعاية الله ضرورية ولا غنى عنها، فلو لم تكن من كوارث دنيوية أرضية، فهي بكل يقين مطلوبة على ضوء الحكم الإلهي المنتظر في الحياة الأخرى. وعالم الأرواح، الممثل بالجن، ليس بقادر أيضا على الوفاء بهذا الدور. حتى لو كان يقدم حكمة السماء (والآيات القرآنية الأخرى تدحض تلك الاحتمالية) فهي كائنات ليست موثوقة بأمانة، بل مذنبة، وعرضة للشر. وكما تذكر الآية التالية بوضوح (الآية ٥١ : ﴿۞مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلۡمُضِلِّينَ عَضُدٗا﴾)، فإن الله لا يتخذ كمعاونين له من يضلون الناس عن الطريق القويم.

---

(١) زويتلر، «بيان المهووسين»، ٧٩ ـ ٨٠.

(٢) ابن منظور، «لسان العرب»، ٩,٤، ارجع أيضا لأميرة الزين، «الجن»، ١٠٣.

الإشارة إلى المعاونين (العضض) تلم شمل فكرة الحماية وفكرة وحدانية الله دون وجود شريك له معا في فكرة واحدة. لو كان من الممكن رؤية إبليس وذريته من الجن أثناء أداء وظيفتهم النبوئية للبشر، مهما كانوا غير أهلين للثقة، فهم هنا في الآية مستنكرون أن يكونوا بأي شكل من الأشكال عضد لله، ولا أهلا للثقة، ولا شركاء له.

إبليس وأسطورة مراقبي السماء

التوتر بين إبليس كشخصية سماوية تنتمي للملائكة وإبليس كجن أرضي يستدعي للذهن أسطورة المراقب السماوي التي وصفناها وذكرناها في الفصل الثالث. ويقدم سفر التكوين التوراتي في الإصحاح السادس (١ ـ ٦) أسطورة المراقب السماوي. وهي تصف الملائكة الذين أرسلهم الله للأرض لمراقبة الإنس، ولكنهم تورطوا مع نساء البشر (رواية شميحزا) و/أو نقلوا للبشر معلومات سرية خاصة بالسماء (رواية عزازيل). في تفسير الطبري، تنبثق مختلف جوانب تلك القصة، والظاهر الأكبر فيها اسم «عزازيل». ولكن يضاف إلى ذلك الحقيقة السابق ذكرها من أن إبليس كان من حراس السماء مسؤولا عن حراسة السماء الدنيا، وهي منطقة هيمنة مراقبي السماء. وأخيرا، هو مقترن أيضا بالمعرفة والعلم، وبأنه الأعظم في الاجتهاد. وكما في موقف المراقبين، فإن فكرة وجود كائنات سماوية تعصى الله تعد تحديا للمفسرين.

في هذه السورة، هناك تواز مع رواية شميحزا عن قصة المراقب كما رويت في سفر أخنوخ. فالكائنات الروحية على الأرض تتعايش مع الإنس، ويتخذون من نساء البشر أحيانا زوجات لهم. في قصة شميحزا، تولد الشياطين نتيجة لذلك الاقتران والتزاوج الآثم. وفي التقاليد الشعبية العربية، يعد الجن من الأرواح الشريرة والخبيثة على

الأرض، وهي غير معلومة المصدر ولا المنشأ، على الرغم من أن الطبري قام بوصفهم على أنهم كائنات بدائية على الأرض من خلق الله.

في ذلك التراث العربي، يأتي الشر من عالم الأرواح الأرضية. ويكتسب المرء حماية منها بالرقى والتعاويذ ـ والتمائم، والتعزيم، وما شابهها من ممارسات تحمي من شرورها ـ أو عبر عقد معاهدات واتفاقات مع تلك الأرواح. وفي مثل تلك الحالات يعد الجن حماة ضد أنواع أخرى من الجن. في رواية عزازيل من أسطورة مراقبي السماء، يدور الصراع حول الحصول على معلومات من السماء. في كلتا الحالتين، في روايتي شميحزا وعزازيل عن المراقبين السماويين للأرض، فإن الموضوع الخاص بالحماية والحصول على معلومات من السماء ليس إلا انعكاسات للأفكار الرئيسة في سورة الكهف. كل ذلك مستمد من الذخيرة المعرفية التي قد يفترض أن القارئ العام يستدعيها إلى ذهنه عند مواجهته بالنص القرآني الذي يعرف إبليس بأنه كان نفراً من الجن.

من خلال الأساطير العامة عن الجن، فإن الموضوع المتعب والعسير من التزاوج بين كائنات أثيرية روحية ونساء البشر يبرز بقوة. وقد لاحظنا أيضا دور الجن في تعليم البشر بعض من المعارف السماوية السرية التي كانت محظورة على البشر، وعلى وجه التحديد معلومات التعدين وصناعة وتشكيل المعادن، وعلى رأسها كيفية صناعة السيوف. وأخيرا، فإن الجن هم تلك الكائنات التي تجلب الأسرار من السماء للإنس، أسرار مستقبل البشر التي حجبت عنهم. وتقرن أسطورة عزازيل مراقبي السماء بعلوم التنجيم وتفسير العلامات والإشارات السماوية.

ويمكن لنا أن نرصد نقاط التماس بين أسطورة مراقبي السماء

وقصة إبليس، خاصة حين نرى تلك القصة في سياق أساطير الجن. فعلى الأقل بعض، وربما كثير، من القراء والمستمعين للقرآن سيكون لديهم تلك المادة ضمن ذخيرتهم المعرفية. وبينما يركز المفسرون والمؤولون التقليديون انتباههم على الصراع السماوي بين الجن والملائكة، فإن السياق الشائع بين أغلب المستمعين للقرآن سوف يتركز على السلطة الأرضية والمحلية للجن وقدرته على خلق المشاكل والمصاعب أمام البشر وما يقومون به من أعمال، مما يتطلب إظهار ولاء معين لأولئك الذين يشاركونهم «ممتلكاتهم» ولا يرونهم.

ولا يوجد إيحاء في سورة الكهف بأن إبليس تحدى سلطة الله تحديا مباشرا، على الرغم من أن بعض المفسرين يقولون بذلك مرتكنين إلى السرد في سور أخرى. شخصية إبليس الجنية معقدة ومركبة أخلاقيا ولا يمكن اختزالها وقصرها على شر الشيطان. بينما البديل الاستطرادي لقصة إبليس في سورة الكهف يقدم أقوى صور شر إبليس، كلا من الموروث الشائع عن الجن والموروث التفسيري للقرآن يميل إلى التخفيف من هذا التناقض الشديد. يمكن تفسير إبليس هنا كمنافس صغير ضئيل الشأن والقوة لا سلطة له إلا على نصيب محدود من الأرض ينافس الله عليها، مثل باقي الجن الموجود على الأرض.

القسم التالي من السورة، يتوزع ما بين قصة إبليس المختصرة والموجزة وما يليها من قصة موسى المطولة، ويقودنا للفكرة الرئيسية الثالثة للسورة: وهي فكرة الخلاف والنزاع. فعلى عكس وضد الهداية الواضحة من الله، ما زال الناس يجدون أسبابا للجدل والشقاق والنزاع. حتى أن الله يأخذ المسؤولية بنفسه عن وضع «أكنة» (غلاف حاجب) على قلوبهم (الآية ٥٧).

موسى والخضر

قصة موسى والخضر (الآيات ٦٠ ـ ٨٢) مفعمة بالألغاز والغموض[١]. وهي حكاية قصيرة يرتحل فيها موسى مع عبد من عباد الله إلى صخرة لجلب سمكة ولكنه نسي السمكة حين وصل ومن هنا تمضي القصة. ولا توجد معلومات كافية في القصة القرآنية ذاتها للتوصل إلى فحواها ومغزاها. ويفضي هذا إلى قصة أخرى، لا رابط واضح بينها وقصة السمكة، حيث يوافق عبد الله «العارف»، الذي تتوافق كل التقاليد على أنه الخضر، على أن يصحبه موسى في تجواله وارتحاله فقد يتعلم منه موسى الرشد والكمال. وحذر الخضر موسى بأنه قد لا يفهم كثيرا مما يراه، غير أن موسى كان واثقا بأنه سيكون صبورا لنيل المعرفة والحكمة والتعلم من الخضر. ومروا بثلاثة أحداث، كل منها أثار غضب موسى واعتراضه. لم يفهم موسى الحكمة الخافية وراء كل منها. وأخيرا أخبره الخضر بمصير وخفايا كل موقف من تلك المواقف التي بدت له نابية وظالمة، وأثبت له أن ما قد يبدو متعسفا وظالم ـ مثل إتلاف مركب، وقتل صبي، ورفض الطعام مقابل العمل وهم جائعون ـ من الممكن أن يكون له بعد آخر أكثر وأعظم فائدة.

هنا مرة أخرى، بالوسائل التي لا يمكن لموسى، رسول الله، فهمها، يحمي الله الأتقياء الصادقين ويعاقب الآثمين. ويقوم الخضر

---

(١) عن الخضر، ارجع إلى أوجستينوفيتش، «الخضر»، والطبري، «تاريخ»، هالمان، «ملتقى البحران»، عمر، «الخضر»، وينسنك، «الخضر»، ووييلر، «موسى أم الاسكندر؟». وحيث إن الخضر يرتبط في الغالب بذي القرنين، وأحيانا كخادم له، فإن كثير من تلك المصادر، خاصة عند ويلر، تتضمن مناقشة وشرحا عن الأخير (ذو القرنين). نسبت قصة الخضر إلى ملحمة جلجامش، وإلى قصص الاسكندر، وإلى قصة إليشع والحبر يشوع بن ليفي.

هنا بدور «المعاون»، عبد لله، غير أنه يتم تعريفه في القرآن على وجه التخصيص بأنه «عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما». الأسلوب والبيان يؤكد ضميرُ المتحدث وهو الله، خاتمة الكلمات بضمير المتحدث الجمع «نا» يتكرر خمس مرات في آية قصيرة مكونة من اثنتي عشرة كلمة. فالمعرفة تأتي من مصدر واحد، واحد فقط.

ذو القرنين

ودون توقف، وهو لغز آخر، تلي قصة ذي القرنين، قصة موسى والخضر. شخصيتا كلٍّ من الخضر وذي القرنين أثارت قدرا هائلا من التخمينات. كثير من المصادر اعتبرتهما شخصية واحدة وأنهما ذات الشخص. ويذهب بعض المفسرين إلى أن ذي القرنين هو الاسكندر الأكبر. واعتبر آخرون أنه ملك حمير (أي إن ذي القرنين اسم آخر له)، أو إنه ملك بني لخم[*] في الحيرة، المنذر الأكبر الثالث، ابن ماء السماء، أو قورش الأكبر[1] ملك فارس. ويحظى الخضر بشعبية كبيرة في الفكر الصوفي الإسلامي كدليل ومرشد وهاد في المسالك الربانية الغامضة[2]. ويبعث النص على إثارة تلك التخمينات. شخصيات مثل أولئك المرشدين الأقوياء تعد دعوة إجبارية للتعجب، مدفوعين فقط بسلطة وقوة تدخلهم. هم أقوى من الملائكة التي ينحصر دورها على نقل رسائل الله وأحيانا ما يقومون بمهام وتكليفات خاصة بأوامر إلهية، أما كلا من عبد الله (الخضر) الذي لم يذكر اسمه

(*) لخم، قبيلة عربية كانت تقطن بالأصل في موضع الأردن الحالية، ثم استوطنوا في الحيرة بالعراق ومنهم المناذرة ملوك الحيرة. (المترجم).

(١) ويلر، «موسى أم الأسكندر»، ١٩٩.

(٢) هالمان، «ملتقى البحران».

صراحة في الآيات من ٦٥ إلى ٨٢ وذي القرنين المذكور في الآيات من ٨٣ إلى ١٠١ من سورة الكهف فيمتلكان قوى إعجازية ويشتبكان في تدخل مستمر في شؤون البشر. كلاهما يظهر ثلاثة أعمال بطولية فذة، لوحة ثلاثية. وهما على أي حال، يحققان بشكل ما أدوارا مختلفة. شخصية الخضر في قصة موسى نادرا ما تتعامل أو تنخرط مع المجتمع الذي يؤثر الخضر فيه. الاستثناء الوحيد كان عندما طلب طعاما في الآية ٧٧. عدا ذلك الطلب، يمضي في مسالك الدنيا دون أن يلتفت إليه أحد. قوة شخصية الخضر مستمدة من مصدر خفي غير مذكور في الآيات. وهو كشخصية غير مرئية، أقرب شبها بالجن.

ومن جهة أخرى، فإن ذا القرنين مرئي بوضوح ويتصرف ويسلك سلوك الملوك المفترض أنه منهم أو ينتمي إليهم. وهو يجول مرتحلا في أنحاء الدنيا، مثل الخضر، ولكنه حين يصل لمكان، يتجمع من حوله الناس يطلبون عونه ومساعدته. وهو حام من قوى الشر. بينما سلطة وقوة شخصية الخضر تكمن في معارفه التي وهبها له الله (الآية ٦٥)، فإن سلطة ذي القرنين تكمن في قدراته على إنجاز أعمال بطولية فيزيقية مادية. كلاهما شخصيتان متجولتان، غير مرتبطين بأية ممالك معينة. وهما من هذا الجانب لا يشبهان الملوك، على الرغم من أن ملائمته للتعرف عليه على أنه الاسكندر الأكبر تبدو واضحة هنا.

المثال الأخير في سورة الكهف (الآيات من ١٠٢ إلى ١١٠) تكرر الأفكار الرئيسة للسورة. على الرغم من أن الخضر وذا القرنين صُوِّرا كحاميين للناس، يكرر الله لهما ليسا حماة للبشر من دون الله. فلا يمكن أن يوضع الله في تنافس مع عبيده ومخلوقاته. وفضلا عن ذلك، لا تكفي حتى الأعمال الخيرة طول العمر لامرئ لضمان مصيره في الآخرة إلا إذا اعترف وآمن بشواهد وحدانية الله (أي شواهد قدرته وهيمنته المطلقة) والتأكيد اللانهائي على تلك القدرة: أي الإقرار

باليوم الآخر. القيام بصالح الأعمال لا يكفي وحده. فعلى المرء فوق ذلك أن يؤمن.

تنتهي السورة بآيتين تبدآن بالأمر «قل»: الأولى منهما تقدم صورة غنية لبحر من المداد، هذا البحر من المداد لا يكفي لكتابة كلام الله، والثانية تقدم التعليمات النهائية لموسى، وهي تدمج كل الأفكار الرئيسة للسورة في فكرة رئيسة واحدة:

﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴿١١٠﴾﴾. (سورة الكهف، الآيات ١٠٩ ـ ١١٠).

الخلاصة

الآيات الخاصة بإبليس في هذه السورة وظيفتها تقديم مثل واحد من بين عديد من الأمثلة من ادعاء أي كائن غير الله أنه حام ونصير للمخلوقات. أسس هذا الادعاء يصعب تفهمها وتبينها في سياق قصة إبليس كما هي مذكورة في السورة ذاتها. وحين تقرأ القصة في سياق الذخيرة المعرفية للتراث العربي، على أي حال، يبدو الاختلاف واضحا وجليا. قصة إبليس مفهومة كليا في سياق العادات العربية من اعتبارهم أن الجن بمثابة: أ: مالكو مختلف الأماكن البرية والخربة الخالية من البشر، ب: خصوم للبشر، والبشر بحاجة إلى استرضائهم والوقاية من شرورهم بوسائل وأدوات سحرية، و/أو ج: شركاء متعاهدون مع البشر أو متحالفون يمكن أن تحول الجن المعاد إلى حام، بل وربما إلى شريك عن طريق التزاوج معهم.

التعرف على إبليس على أنه من الجن، يتم التأكيد عليه بتفرد في هذه الرواية من قصة إبليس في سورة الكهف، وهو أساس اقترانه

وقرنه بالجن في الموروث الأسطوري. وقصص نسل إبليس تجعل من هذا الاقتران أوضح وأقرب كثيرا للفهم.

أولئك الذين يسعى الناس لنيل حمايتهم واللوذ بهم من دون الله أو بجانب الله يشملهم أيضا أولئك الذين يلوذون بالصالحين والقديسين (كما يتضح من قصة أصحاب الكهف)، أو من يلوذون بسلطان أنفسهم وثرواتهم (كما يتضح من قصة صاحب البستان الثري)، أو من يلوذون بالجن (إبليس وذريته)، أو بمرشد روحي (الخضر)، أو بقادة أقوياء (ذو القرنين)، بل وبمحمد ذاته. ولكن لا يوجد حام للبشر من دون الله، وسوف يكون يوم الدينونة مفاجأة غير مرغوبة لأولئك الذين لم يوقنوا بذلك.

وبالمثل، تعكس قصة إبليس وتداوم على عكس الأفكار الرئيسة الكبرى للسورة: أي موضوع المعرفة الكلية والعلم بكل شيء. ففي الآية التالية مباشرة لقصة إبليس يعلن الله أن الجن لم يشهدوا خلق الكون عندما خلقه الله، ولا خلق السماوات والأرض، بل لم يشهدوا خلقه لهم. وهم يجهلون تلك الأمور. ولا تحد قدرتهم المحدودة وسلطانهم المقنن وحدهما من هيمنتهم، بل أيضا تحد منها معرفتهم الناقصة بطبيعة الخلق.

في الرواية الحالية لقصة الجن، لا يوجد نقاش بين الله وإبليس. في سرد القصة في الفصول التالية، يستجوب الله إبليس عن أسباب رفضه السجود لآدم. وهذا حقيقي ويرد في سورة الحجر، وسورة ص، وسورة الإسراء، وسورة الأعراف (دون سورة البقرة). ويدلي إبليس بأسباب امتناعه عن السجود لآدم، وفي الحوار الذي تلا ذلك، يلعن الله إبليس، أو يعد إبليس الله بأنه سوف يتعقب البشر ويلاحقهم وسوف يغويهم عن الصراط المستقيم، أو كليهما.

في هذه الرواية للقصة، الواردة في سورة الكهف، لم يرد شيء

من ذلك. لم يلعن الله إبليس، كما لم يتحدث إبليس على الإطلاق. بل الأحرى أن الله عرف إبليس بأنه عدو للبشر. وقد يكون في هذا اختلاف طفيف. وقد يعتبر البعض أن تعريف الله لإبليس بأنه عدو للبشر يعد لعنة ضمنية، ولكن على ضوء روايات أخرى للقصة الموازية في مصادر مختلفة، أغلبها تال لنزول تلك القصة في سورة الكهف، فإن رفض إبليس السجود لآدم لا يعني حدثا دافعا يعجل بالشر وممارساته لغواية البشر.

وعلى ذلك، لماذا لم يسجد إبليس لآدم؟ لا يوجد تفسير في هذه السورة. بل وليس لدينا إعلان بأن إبليس قد رفض السجود. فهم طبيعة الجن التي توصلنا إليها تدل على أن شخصيات الجن متفاوتة ومختلفة. ويمكن لها أن تكون شيطانية على وجه اليقين. ويمكن لها أن تكون مستمعة بإخلاص وإيمان للقرآن. يمكن للجن أن يكونوا سادة على أماكن معينة. كما يمكن للبشر أن يتفاوضوا معهم لنيل حمايتهم ومسايرتهم، بالضبط كما يفعل أي مرتحل مع زعيم قبيلة يمر بمنطقة نفوذها. باختصار، ما يخبرنا به مصطلح «جن» عن إبليس هو ألا أحد بإمكانه أن يضع أية افتراضات عن حالته الأخلاقية والروحية. لا يمكن لامرئ أن يفترض أن بسبب كونه من الجن فسوف يكون من المحتم، أومن المحتمل على الأقل، أنه سيعصى الله.

وهذا صحيح على وجه الخصوص على ضوء وصف الطبري لإبليس كخازن سابق من خزنة مملكة السماء في رواية من روايات الملاك الهابط المتمرد من قصة إبليس. تلك الأسطورة ليست هي ما لدينا هنا، ولكن النقطة التي نعنيها هي أن التوتر الضمني في أسطورة الملاك الهابط ـ تكمن في أن ملاكاً، أو فرع من فروع الملائكة، يمكن أن يكون خيِّرا ثم يتحوَّلِ ليصبح شريرا ـ وهو ما ينطبق أيضا على الجن.

ولأن إبليس من الجن، فإن شخصيته عرضة للتبدل والتحول، أي يمكننا القول، إنه لا يمكن الاعتماد عليه وغير جدير بالثقة. ولذلك فهو غير ملائم كحام للبشر. ولا نعرف إن كان ذو القرنين أو الخضر جديرين بالثقة أيضا. فهما كعباد لله لا يفترض أن يقوما بأدوار لم يكلفا بها على وجه التحديد. دورهما كحماة بإذن من الله. ربما يكونان موثوقاً بهما في إدراكهما لوضعهما الصحيح في البناء الهرمي لعباد الله وخدمه.

في هذا القص، لا يحقق إبليس أي غرض إلهي. فهو ليس مغويا محترفا أو مدعيا سماويا على البشر لاختبار اخلاصهم وصلاحهم وولائهم لله. لا أقارب له ولا أخوة ولا أخوات، حقيقيون أو ضمنيون، ذرية فقط. وعلى الرغم من أن الطبري يورد كثيرا من القصص عن المهام السابقة التي كانت موكلة لإبليس في السماوات العلى، فإن قصة سورة الكهف لا يوجد بها أي ذكر ولو ضئيل يدل على عظمة سابقة لإبليس. وهو ليس عدو لله. لا يوجد هناك، في هذه الرواية أية مواجهة بين إبليس والله.

في هذه الرواية للقصة في سورة الكهف، بإمكاننا أن نرى أن إبليس شخصية معادية للبشر بمحض اختياره وإرادته ـ وهو اختيار يمكن إرجاعه إلى جذوره الانتمائية لقبائل الجن المتقلبين. ويصف الطبري كل السبل والطرق التي توصل بها إلى هذا التأصيل. وبالضبط مثلما في قصة مراقبي السماء، حدث شيء في العصور الأزلية الأولية أدى لخلق مخلوق، بل قبيلة من المخلوقات، بحيث تكون طبيعتها مختلفة ومستقلة عن الوجود البشري، وهي في الغالب معادية للوجود البشري، وأحيانا يمكن التشارك والتوافق معها، ولكنها ليست ثابتة أبدا ولا مستقرة على حال واحد. ولم يخلقهم الله قصدا للقيام بمهام محددة. وفي الواقع، لم يخلقهم الله مباشرة على الإطلاق. بل

الأخرى أنهم وجدوا من خلال حوادث مواجهات بين البشر وبعض المخلوقات الإلهية الأقل شأنا، مثل الملائكة المراقبين. جانب من تكامل السرد الموروث في أسطورة مراقبي السماء والتي تتلاءم تماما مع هذا السرد بالذات عن قصة إبليس يكمن في المادة الغنية لزيجات الأرواح ـ البشر. علاقات عالم الكائنات الروحية الصغرى والأقل شأنا وعالم الإنس علاقات معقدة ومركبة. العداوة بين الجن والإنس علاقة متغيرة ومتحولة وغير ثابتة. وخلف الآليات الدفاعية العادية مثل المفاتن والصلوات، هناك طرق غريبة ورائعة من حلول للصراع، والأغرب على الإطلاق من بين تلك الوسائل معاهدات الزواج بين الإنس والجن.

كل هذا يعطي صورة عن أصل الشر على عكس ذلك المصوَّر والمتضمن في قصص إبليس القرآنية الأخرى. إبليس عدو للبشر لأنه، كجن، اختار ذلك لأسباب ما. أصل الشر ليس الأمر المعني هنا. بل عدم مصداقية إبليس كحام هو الموضوع المعني هنا في سورة الكهف. فهو لا يتمتع بالثقة والحكمة التي يتمتع بها ذو القرنين أو الخضر.

طالما تقرأ قصص إبليس مضمومة معا كقصة مجمعة، فإن الفروق الضئيلة التي تميز كل سرد منفرد تفتقد وتضيع. بقراءتها منفصلة، فإن تلك القصص تظهر شيئا فريدا تخبرنا به عن إبليس. ولأن إبليس من الجن، فلن يكون حام يمكن الاتكال عليه وليس جديرا بالثقة. وبالقدر ذاته، لأن إبليس من الجن، قد يتوقع المرء أيضا بعض القصص، وبعض المواقف، في الأحيان التي لا يسلك فيها إبليس ولا ذريته سلوكا معاديا للبشر. مثل تلك القصص نجدها عند الدميري. كما نجد قصصا مماثلة لدى الرومي في «المثنوي»، مثل قصة إبليس ومعاوية.

هذا الجانب من طبيعة إبليس لا يمكن خصمه من حكايات إبليس الأخرى في القرآن. فقط هنا، في سورة الكهف، الطريق الوحيد الذي

ترك مفتوحا لنرى احتمال أن يكون لدى إبليس، الجن، اختيارات وأبعاد شخصية أبدية لا تتبدل ولا تتحول، ومعادية للبشر على طول الخط.

في هذه السورة يبرز أمران. الأول، وصف الجن وهم يحاولون التنصت على أسرار السماء مما يستدعي للذهن المعارف السماوية التي نقلت للبشر عن طريق عزازيل ورفاقه في رواية أسطورة مراقبي السماء للأرض.

الثاني، هذا السرد عن إبليس في سورة الكهف يصور آدم وإبليس كمشاركين ومساهمين في التنافس هما وذريتهما. الأولى من بين سلسلتي الأساطير تطرح سؤال الشر بمصطلحات من المعلومات والمعارف ـ تلك المعلومات على وجه التخصيص التي يتطلبها ويسعى إلى الحصول عليها المخلوقات الأرضية ولكنها تبقى مخصصة فقط للكائنات السماوية. كثير من تلك المعلومات متعلق بموضوع المصير والقدر، وهي فكرة رئيسة خلال كل السورة.

الفكرة الرئيسة الثانية، عن تنافس النسل والذرية، تضيء وتبرز بقوة جانبا هاما عن التقديم المبكر لإبليس: فهو مبدئيا، لم يقدم كأيقونة للشر. ولقد رأينا من خلال سورة الكهف أن بعض المفسرين والمؤولين يأملون أن يتخذوا من إبليس حاميا من بين الجن. أصبح إبليس عدوا للإنس، لا حتما بل نتيجة لاختياره، وهو حق وسلطة لدى كل الجن. وهنا، يقدم إبليس جدلا منطقيا وعقلانيا حول علو شأنه ومنزلته على آدم كأساس لرفضه السجود له. لم يتأثر الله بحججه ولم يغير من أمره لإبليس بالسجود لآدم. وكما في قصص الكتاب المقدس عن قابيل وهابيل، وإسحق وإسماعيل، ويعقوب وعيسو، وقصة الابن المسرف المبذر، قصص العلاقة والمصير بين شقيقين، لا علاقة له بالصفات الموروثة بل بإرادة السلطة الإلهية. اختيار الله

يعكس معرفته التي يتفرد وينفرد بها، حتى بالمعارف والمعلومات السرية، والتي تربط الفكرة الرئيسة الثانية عن تنافس الأشقاء والأقارب بالفكرة الرئيسة الأولى عن المعلومات والمعرفة القاصرة على السماء.

كلا من الفكرتين الرئيسيتين، خاصة الثانية، قصص موروثة. قصة العلاقة بين الأشقاء في الكتاب المقدس، خاصة قصتا قابيل وهابيل، ويعقوب وعيسو، لم تقصا أبدا بنغمة أخلاقية حادة. فالشخصيات مركبة ومعقدة، تماما كرسالة القصة.

الفصل السادس

سورة الحجر (١٥)

السورة في تحليلها لسورة الحجر، تلاحظ «أنجيليكا نيوورث» ترتيبا طقسيا للسورة. الآية الأولى تقدم المصدر وسلطة الطقس الديني:

﴿الٓر... ۝١ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ﴾.

في تفسير نيوورث للآية، يشير الكتاب إلى النص السماوي الثابت والذي يقدم مختلف آيات الوحي المنزل. تلك الآيات بدورها تقرأ مرتلة في الصلوات والطقوس كقرآن. وهكذا نجد أن أول آية في السورة تعلن الشكل والوظيفة لما يليها من آيات. ويمضي باقي السورة على نهج ونسق عام تعرف عليه مجتمع مكة المبكر قبل الإسلام في المجتمعات التوحيدية الأخرى. وترسم «نيوورث» متوازيات بين الطقوس الأرثوذكسية الشرقية وشعائر الإسلام المبكرة. وقد قسمت «نيوورث» السورة إلى أربعة أقسام كما يلي:

١ . الآيات من ٢ إلى ٢٥. ابتهالات وصوات واستجابة الله لتلك الابتهالات، ووعد بالسلوى.

الجزء أ: الكافرون الرافضون للقرآن سوف يعانون من أسوأ مصير.

ومطالبتهم بدليل وبرهان على صحة الرسالة يتجاهل البراهين التي وهبها الله لهم بالفعل.

الجزء ب: تلاوة لآيات الله الإعجازية، وهي حرفيا قراءة من كتاب الآيات الإعجازية.

٢ . الآيات من ٢٦ إلى ٤٨. المصادر الأسطورية للرسالة ومصدر التشوش حول الرسالة. وهي قصة إبليس بقسم أخير (٤١ ـ ٤٨) التي تصور مصيرين، واحد للمتقين والآخر لأولئك الذين تركوا أنفسهم للضلال واتبعوا إبليس. وهذه قراءة من كتاب تاريخ الخلاص، القسم السماوي.

٣ . الآيات من ٤٩ إلى ٨٤. يمضي في السرد عن كتاب تاريخ الخلاص، تاريخ نقل رسالات السماء، غير أن هذا يمثل الجزء الأرضي. وهذا يشمل قصص إبراهيم، ولوط، وأشعب الحجر الغامض، و«أصحاب المدينة الصخرية»، والأخيرة إشارة ملغزة وغامضة، ولكن يتعرف عليها بوجه عام على أنها قبيلة ثمود[١].

٤ . الآيات من ٨٥ إلى ٩٩. تحذير ووعظ ختامي. مع تعليمات عن كيفية التعامل مع الخصوم[٢].

تضع «نيوويرث» سورة الحجر في زمن مبكر من التنزيل على أسس من عديد من الملاحظات. فهي السورة الوحيدة التي تظهر وعيا بذاتها كوحدة، وهو ما تسميه نيوويرث «السور ذات المرجعية الذاتية». وكما وصفنا فيما سبق، تظهر السورة دليلا على النص المسبق، الشعائري، مما يضع تنزيلها في وقت مبكر في سياق عملية تكون

(١) الطبري، «الجامع» ٤٩,١٤ ـ ٥٠ (المجلد الثامن).

(٢) نيوورث، «النص والإحالة»، تورد نيوورث تقسيما مختلفا بشكل ما للسور في البداية، اعتمادا على الاختلافات والتميزات الحرفية، ولكني وجدت أن هذا الترتيب الشعائري أكثر عونا.

المجتمع الإسلامي. وهي السورة الأولى التي تضع مرجعية واعية كجزء من نص أطول: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾ (آية ٨٧). وهي السورة الأولى التي تحتوي على سرد طويل[1]. وهي تظهر أيضا وعيا جديدا ناشئا بالمجتمع الإسلامي الجديد: ﴿۞ نَبِّئْ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ (الآية ٤٩، بالتوازي مع الآيات ٤٠ و٤٢، وكـ «ضيفي» في الآية ٦٨). من وجهة نظر «نيوورث»، فإن قصة إبليس جزء من تركيز كوني أوسع تعكسه السورة في جميع جوانبها، مستمدة بدورها من سورة التسابيح الأبكر منها وهي سورة الرحمن، وعلى وجه التخصيص الآيات ١٤ ـ ١٥ من سورة الرحمن[2]. بتلك المواصفات في الذهن، تضع «نيوويرث» سورة الحجر لا فقط كأول قصة من قصص إبليس ترد في القرآن، بل تعتبرها أيضا قلب القرآن.

الكتاب والقرآن

مثل كثير من السور التي أنزلت في منتصف المرحلة المكية، فإن الفكرة الرئيسة في سورة الحجر تدور حول رفض اهل مكة لرسالة محمد. ويظهر هذا في أول استخلاص نصي بعد المقدمة (الآيات ٢ ـ ٣): ﴿رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ كَانُوا۟ مُسْلِمِينَ ۝٢ ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا۟ وَيَتَمَتَّعُوا۟ وَيُلْهِهِمُ ٱلْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ۝٣﴾.

هناك إضافة مميزة لافتة للنظر للفكرة الرئيسة وهي موضوع

---

(١) يسبق هذا، في ترتيبها الزمني لتنزيل السور، فإن القصة الأطول هي قصة ضيوف إبراهيم السماويين (سورة الذاريات، الآيات من ٢٤ إلى ٣٧)، أما عدا ذلك، يبقى السرد بوجه عام محصوراً في نطاق آيتين أو ثلاث.

(٢) نيوويرث، «تفاوض العدالة»، (الجزء الأول)، ٣١.

المصير، وهي فكرة تظهر على طول السورة. وتظهر أيضا في الآيتين ٤ و٥ كما يلي: ﴿وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ ۝ مَّا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَـْٔخِرُونَ ۝﴾.

مصطلح كتاب يعكس ما ورد بالآية الأولي: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ﴾. ويمكن لأي امرئ أن يقرأ هذه الآية بطرق عديدة. فهناك ثلاث إشارات لشريعة النص المقدس تظهر هنا: الآيات، الكتاب، القرآن. وكما تشير «نيوويرث»، كان التشريع في بداية تكوينه المبكر في الوقت الذي سمعت فيه هذه الآية لأول مرة. لم يكن هناك بعد «قرآن» في شكل نص كامل مدون. ولكن كانت هناك بداية لتكون الوعي لدى من أسلموا بأنهم مجتمع متدين يعبد إلهاً واحداً.

ولكن بإمكاننا أيضا أن نرى مستوى بديل من الإشارة إلى ذلك الذي يشهد به القرآن: وهي الإشارات إلى آيات (الإعجاز) في السماء، وإلى كتاب الله، وإلى ذلك الفعل والتأثير لكل وحي (قرآني) يتنزل على محمد. فالكتاب هو كل من النص القرآني في إطار عملية ظهوره وتجليه، والقدر المدون في السماء الذي يحكم حياة البشر وكل المخلوقات ومصائرها. أو ما صاغه «دانييل ماديجان» قائلا:

يستعمل [القرآن] كلمات مشتقة من الجذر ك ـ ت ـ ب في الأغلب للإشارة لا للقرآن ذاته بل إلى الظاهرة التي نألفها من النصوص الدينية الأخرى: وهي تسجيل كل ما هو مقدر له أن يحدث في كتاب مكنون (مثلا كما في سورة آل عمران آية ١٤٥، سورة المجادلة آية ٢١)

القدر السماوي

المدون ملزم وحتمي على البشر (مثلا كما في سورة النساء آية ٢٤) أو على الله ذاته (مثلا سورة الأنعام آية ١٢: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ

ٱلرَّحۡمَةَۚ﴾، وآية: ٥٤: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَۖ﴾)، ومجمل كل ذلك موجود (مثلا كما في سورة يونس آية ٦١، وسورة هود آية ٦)، وسجلات أعمال كل فرد من خير أو شر، سجلت إما من قبل الله ذاته (مثلا كما في سورة آل عمران آية ١٨١) أو من قبل رسل سماويين مكلفين بذلك من قبل الله (مثلا كما في سورة يونس آية ١٢١)[١].

بهذا المعنى فإن الآية الأولى، في سياق الآية السادسة، تضيف بعدا قدريا إلى مسألة الإيمان.

١ . ويتعلل «ماديجان» بأنه على طول القرآن فإن المرجعية الأولى للكتاب تعني المعرفة الإلهية بالغيب والإرادة الربانية ذات السلطة الوحيدة. ثم يوضح بأن الآية الأولى من سورة الحجر تستخدم كلمة كتاب وكلمة قرآن تبادليا[٢]. وعلى ما أعتقد فإن ذلك ليس المقصود طبقا لمرجعية ماديجان التسبيبية. فكلمة كتاب هنا تعني المحتوى الذي تشير إليه الآيات، السلطة العليا التي تقرر شروط الحياة، والأجل المذكور في الآية الخامسة ﴿مَّا تَسۡبِقُ مِنۡ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسۡتَـٔۡخِرُونَ﴾. القرآن تعبير عن العلم والمعرفة الإلهية، أو بدقة أكبر، فإن القرآن هو ذلك القدر من المعرفة السماوية التي أوحت بها السماء وتتلى على البشر لتوضيح آيات الخلق الإعجازية.

ولقد أبرز «ويليام جراهام» أن المعنى الأساسي لكلمة قرآن هو «الإعلان بصوت عال، والترتيل والسرد الشفاهي»[٣]. وهي تشير إلى

---

(١) ماديجان، «صورة ذاتية»، ٤.

(٢) المصدر السابق، ١٥.

(٣) جراهام، «المعاني المبكرة للقرآن»، ٣٦٥، ماديجان، «صورة ذاتية»، ١٢٩ ـ ١٣٠.

ذلك الوحي على وجه التخصيص والمميز عن أي وحي آخر يحمل اسم «حديث قدسي»، موحى به من الله ولكنه لا يتلى في الصلوات. ومن ثم فإن مصطلح قرآن لا ينطبق على أي وحي منزل أو كلام من لدن الله، بل ينطبق حصريا على النصوص الموحى بها ويمكن تلاوتها في الصلوات، والتي جمعت، بعد موت محمد فيما أصبح نصوصا قرآنية مقدسة. وينطبق هذا أيضا على وجه التخصيص لو كانت الكلمة المسيحية السريانية «قريانا» ذات صلة وارتباط اشتقاقي بالمصطلح[١]. ومن ثم فإن القرآن هو ذلك القدر من الكتاب الذي: «أ» يكشف عنه للبشر، و«ب» ـ له استعمال تعبدي في الصلوات. أي إن كل القرآن من الكتاب، ولكن ليس كل الكتاب قرآن.

ويظهر هذا بمهارة، تميزا وتفريقا بين المعرفة الإلهية، التي ولابد أنها تتسم بالكمال، والمعرفة الإلهية المنقولة (التي بحوزة) للبشر، وهي معارف منقوصة ومحدودة، ولكنها على الرغم من ذلك تكفي لتأسيس إيمان بالله. ليس كل ما تقرر وفرض في السماء (أي الكتاب) معروف في الأرض ولم يتح للبشر معرفته (أي القرآن). سمو وعلو المعرفة الإلهية ورغبة وإرادة البشر في الإيمان محدود بقدر الإعجاز المدرك من القرآن ولكنه كاف على أسس من الآيات الإعجازية (الآيات) والتواصل بين السماء والأرض (القرآن)، وهي فكرة سائدة ومتكررة في السورة.

في الآية الأولى من السورة، من الصعب تحديد إن كان القرآن، أي التواصل اللفظي، هو تلاوة محمد، أو تلاوة المؤمنين، أو تلاوة الله. فبمعنى ما تعد كل الاحتمالات الثلاثة احتمالا واحدا. ما يتلوه

---

(١) جراهام، «المعاني المبكرة للقرآن»، ٣٦٥، ماديجان، «صورة ذاتية»، ١٢٩ ـ ١٣٠.

الله ـ أو ما يتلوه الله على محمد من خلال جبريل ـ يتلى بعد ذلك على لسان محمد. وما يتلوه محمد يتلى بعد ذلك على لسان المجتمع المسلم. السياق يوحي أن الحديث هنا حديث على لسان الله، والمعنى كونه، على الأقل على أحد المستويات، أنه تلك العلامات على ما أعلن في السماء ونطق به بوضوح وجلاء من قبل الله (عبر جبريل) حتى يفهم كل من يمكنه الفهم والإيمان.

بنية السورة

القسم الأول من السورة، كما قسمتها نيوويرث، يعيد باختصار الفكرة الرئيسة لعديد من سور المرحلة المكية المتوسطة ـ وهي عن الكفار الذين يسخرون من محمد ومن رسالته. وكما في مواضع أخرى، يشير النص إلى العدد الكبير المتوالي من الرسل الذين سخر منهم أقوامهم أيضا. يقدم القسم الأول قصص الأولين والسابقين، تاريخ الخلاص والنجاة، كما يقدم الأسلاف وقصصهم لمجتمع مكة المعاصر للتنزيل. فموقف الكفار ليس بجديد، وليس مفاجئا، ولا يخلو من سابقات مماثلة. نفس تلك الأفكار الرئيسة تظهر في السورة التالية: سورة ص.

في الآيات ١٢ ـ ١٣، يملي الله للكافرين تصلبهم وعنادهم: ﴿كَذَٰلِكَ نَسْلُكُهُۥ فِى قُلُوبِ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿١٢﴾ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۖ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾﴾. وهي مثال على درجة مقاومتهم وعنادهم وعدم رغبتهم في الإيمان بالآيات الإعجازية التي توضع أمامهم وبين أيديهم وهي الآيات التالية مباشرة: «ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون. لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون». ويثير هذا مرة أخرى تساؤلا عن القدر. هل قدر الله سلفا عدم إيمان أولئك المجرمون؟ طبيعة وغرض هذا الحض من الله للمجرمين للإمعان في

ضلالهم وكفرهم غير مشروح في السورة. ولكنها تثير موضوع تقرير الرب لمصائر البشر وأفعالهم سلفا.

وهكذا نجد أن التوتر الذي ظهر مقدما يقع بين إدراكين وفهمين. فمن جهة، يصر الكفار بإراداتهم على كفرهم على الرغم من أنساق الأدلة والبراهين التي وضعها الله أمام أعينهم: علامات بروج السماء، رسل الله، جبال الأرض الرواسي، الأمطار، ونتاج الأرض وثمارها التي يحيا عليها الناس. إلى هذا الكفر تضاف معرفة الله أنهم سيستمرون على كفرهم وعنادهم، ومثل تلك التدخلات الكبيرة منهم ستكون عقيمة. ولكن من جهة أخرى، يوجد مقابل تلك المعرفة الدور البارع والحاذق الذي يقوم به الله في الخلق الدقيق لذلك التصلب والعناد الذي يبرر ويخول درجة الاختيار الإنساني في هذا الشأن. التوتر هنا بلا حل، على الرغم من أنه سوف يؤدي إلى قدر هائل من التركيز المستمر من جانب العقيدة الدينية للمسلمين[1] التي ترتبت على ذلك الطرح.

١ . فكرة الإرادة الإنسانية تتعلق بفكرة المعرفة ولكنها تختلف عنها، المعرفة التي لدى الله، ومعرفة التي لا يمتلكها الكافرون ولكنهم سيدركونها في المستقبل، وحينها سيكون ندمهم الأكبر الآيـــــــة ٣: ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾. تلك الفكرة القرآنية الرئيسة العامة تطورت بوضوح في سورة الكهف. هنا، المعرفة ستكون، جزئيا، الوعي بآجالهم، المدون ضمن مجموعة من المراسيم الإلهية (الكتاب). لقد حدد الله الآجال لا للأفراد فقط بل أيضا آجال الأمم،

وكان ذلك نذيرا لهم في قصة لوط في نهاية السورة. مثل تلك

(١) أنظر وات، «الإرادة الحرة».

المعرفة لم تتوفر لهم أبدا، ولكن التحذير من عقوبة عدم الإيمان كان متاحا لهم كرسالة، وكتذكير (الذكر) في الآيات ٦ و٩. لم تكن رسالة السماء متاحة لهم فقط عن طريق النبي محمد ولكنها كانت معروضة أيضا على الدوام من خلال العالم الطبيعي الذي يمجد على طول سور القرآن: علامات الخلق (آيات الإعجاز) والتعرف على قدرة الله ونعمه وفضله[1].

هذه الرسالة تجعل من رفض الرافضين سذاجة ثلاثية الأبعاد. ليس فقط أن محمدا (الآية ٦: ﴿وَقَالُوا۟ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾)، ومن سبقوه من أنبياء ورسل (الآية ١٠: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى شِيَعِ ٱلْأَوَّلِينَ﴾) يقدمون رسالة الله للرافضين، ولكنها أيضا مظاهر وأمارات خلق الله، التي تحيط بهم في كل شيء ويقدم لهم على الدوام أسباب الرزق والمعيشة (الآية ٢٠: «وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ»).. تماما كاستمرار وصول وتواصل رسالة الله عبر الرسل المتتابعين (الآية ٩: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾)، وهي أيضا رسالة محفوظة من تأثير الكائنات والأرواح الشريرة (الآية ١٧: ﴿وَحَفِظْنَـٰهَا مِن كُلِّ شَيْطَـٰنٍ رَّجِيمٍ﴾).

الجزء الثاني من هذا القسم يعكس مضمون القسم الأول ولكن على المستوى الكوني. المقارنة بين البشر الفانين الذين لا يؤمنون حتى لو أتاح الله لهم النفاذ إلى السماء (الآيات من ١٤ إلى ١٥)، والكائنات والأرواح الشريرة التي تحاول أن تتاح لها فرصة ولوج أقطار السماء ولكنها ممنوعة من ارتيادها، تقدم المفصل والوصلة بين الجانبين. الاستخلاص النهائي (الآيات من ٢٣ إلى ٢٥) يقدم تسابيح ختامية للقدرة الإلهية للقسم الأول من السورة: فالله مصدر كل شيء،

---

(١) جراهام، «الرياح»، ٢٥ ـ ٣٤.

وكل شيء سوف ينتهي إلى الله (كوريث لكل شيء في الوجود)، الله يعلم كل شيء، وسوف يجمع المتشوق والمتردد ويحاسبهم جميعا.

وسوف نتناول الآيات من ١٦ إلى ١٨، التي تذكر الأرواح الشريرة (الشياطين) وقصة إبليس التي تشغل القسم الثاني من السورة طبقا لهذا التقسيم بالتفصيل كما نورده فيما يلي. القسم الثاني يشمل الآيات من ٢٦ إلى ٤٨ يضم قصة إبليس ويستمر في لفت الانتباه إلى الكون غير أنه ينتقل بالزمن من زمن معاصر (أو ربما الأبدي) إلى زمن البدء والنشأة الأولى. ويحتوي القسم الثاني على فكرة القدرة الربانية على الخلق التي لاحظناها أيضا في القسم الأول.

وتنتهي قصة إبليس بوصف موجز للجحيم الذي ينتظر من ضلوا: أي الغاوون المذكورون في الآية ٤٢. وتعد الإشارة إلى أبواب الجحيم السبعة إشارة فريدة، على الرغم من كثرة الإشارات إلى السماوات السبع التي تظهر في سور مختلفة من القرآن[1]. تقسيم أو تصنيف الخطاة ليس محددا ولا موصوفا هنا، غير أن فكرة المجموعات المختلفة تعكس الإشارة السابقة إلى الشيع المذكورة في الآية ١٠.

وصف الجحيم بأبوابه العديدة يقارن بوعد الجنان العديدة وعيون المياه الجارية فيها. تقول الآية ٤٧: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾. غياب الندم هنا يقارن بتصاعد الندم في صدور أولئك الذين لم يقبلوا برسالة محمد كما وصفت في الآيات من ٢ إلى ٣، وهكذا تتوحد الآيات الخمسون الأولى من السورة في وحدة واحدة.

---

(١) سورة البقرة آية ٢٩، سورة الإسراء، آية ٤٤، سورة المؤمنون، آية ٨٦، سورة فصلت، آية ١٢، سورة الطلاق، آية ١٢، سورة الملك، آية ٣، سورة نوح، آية ١٥.

تقوم الآيات ٤٩ ـ ٥٠ بنقلة إلى قسم من القصص التاريخية. فعل الأمر «نبِّئ» يربط الآية ٤٩ «نبِّئ عبادي» والذي يعد قمة القسم التحذيري، بالآية ٥١ «ونبئهم عن ضيف إبراهيم».

هناك رابط آخر بين قصة إبراهيم والقسم السابق لها وهو تحية السلام. المؤمن سوف يدخل الجنة بأمن وسلام (الآية ٤٦ : ﴿ٱدۡخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾)، ويحي الضيوف القادمين من السماء إبراهيم بتحية «السلام» طمأنة لمخاوفه، فأزالت تحية السلام خوفه. الوعد بالسلام صريح وواضح، والوعد بالأمان ضمني وكامن. ويرتبط بيت إبراهيم الأرضي بجنات السماوات.

تواز آخر وهو فكرة الرسالة. فأول مهمة للرسل أن ينقلوا أنباء طيبة، والتي تساءل إبراهيم عن فحواها ثم قبل بها. ويقارن هذا بالكافرين الذين رفضوا قبول محتوى الرسالة في بداية السورة وأولئك الكافرون في قصة لوط، الذين تلقوا أيضا أمارات الأخبار الطيبة ولكنهم لم يقبلوا بها حتى بعد أن تلقوا مزيدا من البراهين على صدق الرسالة.

القسم الأخير (الآيات من ٨٥ إلى ٩٩) يعيد فكرة الغرض الإلهي من خلق السماوات والأرض. وهو يذكر «السبع المكررات»، والتي تفهم عادة على أنها إشارة إلى الآيات السبع في سورة الفاتحة والقرآن المبين والتي تشير إلى نص القرآن، أو على الأقل إلى متن الرسالة التي أوحى بها لمحمد. إضافة كلمة المبين تضفي معنى مغايراً تماما عن كلمة قرآن فقط المذكورة في الآية الأولى للسورة.

الآيات من ٨٧ إلى ٩١ من القسم الأخير من السورة يشير إلى معالجات خاصة بالنص، غير أن المفسرين أظهروا وجهات نظر عديدة واختلافات واسعة حول المعنى الحقيقي لها، وكلها تعد

تخمينات. وعلى أي حال قد نقوم بتقديم تفسير لهذا القسم الأخير، الرسالة الأكبر تماثل تلك الواردة أيضا في خاتمة سورة ص.

تبدأ الآية ٨٩ بالأمر «قل»، وهي تأمر محمد بالاستمرار في تبليغ رسالة القرآن (الآية ٩٤)، بالرغم من المعارضة والمقاومة (الآية ٩٧)). الإشارة الأخيرة في الانضمام لأولئك الساجدين العابدين إشارة واضحة إلى الملائكة، الذين سجدوا لآدم وإشارة إلى إبليس الذي رفض السجود.

الأرواح الشريرة

تشير الآيات من ١٦ إلى ١٨ إشارة موجزة إلى الأرواح الشريرة (الشياطين ومفردها شيطان) ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّٰهَا لِلنَّٰظِرِينَ ﴿١٦﴾ وَحَفِظْنَٰهَا مِن كُلِّ شَيْطَٰنٍ رَّجِيمٍ ﴿١٧﴾ إِلَّا مَنِ ٱسْتَرَقَ ٱلسَّمْعَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ مُّبِينٌ ﴿١٨﴾﴾ (سورة الحجر، ١٦ ـ ١٨).

الآية الثانية من الآيتين تضيف أن أولئك الشياطين يودون أن يتجسسوا على السماوات ويسترقون السمع إلى ما يحدث فيها، فينطلق شهاب من النيازك والشهب السماوية ليطاردها ويفنيها.

عبارة «شيطان رجيم» أصبحت عبارة تمهيدية بصفة ملازمة للشيطان تتبع تعاليم القرآن كما وردت في سورة النحل، ١٦ : ٩٨ : «فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم». ويعني هذا «الشيطان الملعون»، غير أن التفسير الأكثر حرفية لـ «الرجيم» يعني المرجوم بالأحجار، كما يشير بادويك[1]. سورة النحل تفهم بوجه عام على أنها نزلت بعد السور الأربع التي تضم أسطورة الرجم[2]،

(١) بادويك،»، «إخلاص المسلمون»، ٨٣ ـ ٩٣.

ولذلك فالاستعاذة بالله التي تطلب تحديدا عند الاستعاذة من الشيطان الرجيم يحتمل جدا أنها مشتقة من الأسطورة، غير أن النمط العام للاستعاذة يعد مبكرا كما هو مثبت من آخر سورتين في القرآن، سورة الفلق، وسورة الناس[1].

أسطورة الرجم تظهر أيضا في ثلاث سور أخرى ـ سورة الصافات، وسورة الملك، وسورة الجن.

سورة الصافات (٣٧) تعطي مزيدا من الشرح في فقرة تذكر الملأ الأعلى الذي سنجده مذكورا أيضا في سورة ص:

﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِزِينَةٍ ٱلْكَوَاكِبِ ۝٦ وَحِفْظًا مِّن كُلِّ شَيْطَٰنٍ مَّارِدٍ ۝٧ لَّا يَسَّمَّعُونَ إِلَى ٱلْمَلَإِ ٱلْأَعْلَىٰ وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ ۝٨ دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ ۝٩ إِلَّا مَنْ خَطِفَ ٱلْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ ثَاقِبٌ ۝١٠﴾ **(سورة الصافات، الآيات من ٦ إلى ١٠).**

وتضيف تلك الآيات نوعا من التمرد للأرواح الشريرة وتوحي بأنها لا تتمكن من سماع ما يدور في الملأ الأعلى. الآيات الثلاث الأخيرة توحي بأن بعض الأرواح سوف تطارد وتبعد، ربما بالملائكة، ولكن أولئك الذين يختطفون شيئا، ربما معلومات، تطاردهم شهب ثاقبة لتفنيهم. ومن الممكن أن يكون التعبير الأخير يشير إلى النجوم المنقذفة أو الشهب والنيازك[2].

وتضيف سورة الملك (٦٧) المعلومات التالية:

---

(١) سورة النحل، الآيات من ٦ إلى ١٠، سورة الملك آية ٥، سورة الجن لآيات من ٦ إلى ١٠، وهنا سورة الحجر الآيات من ١٦ إلى ١٨. أنظر وات، «مقدمة»، ٢٠٦ ـ ٢١٣.

(٢) طبقا لنولدكه فإن سورة النحل مدينية، الترتيب العام يضعها في الترتيب كرقم ٧٠.

(٣) انظر ويلش، «الروح القدس»، ٨٣.

﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ ٱلسَّعِيرِ﴾. (سورة الملك، آية ٥)

في هذه الآية أصبحت النجوم (وتسمى هنا «مصابيح» وكذلك في سورة فصلت الآية ١٢) أسلحة تصوب إلى الأرواح الشريرة. في سورة الحجر تتولى البروج حراسة السماء، أما في سورة الصافات فالنجوم (الكواكب) هي التي تحرس السماء. وأخيرا، نجد أن سورة الجن (٧٢) تضيف هذا التعليق:

﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا ۝٦ وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا۟ كَمَا ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَبْعَثَ ٱللَّهُ أَحَدًا ۝٧ وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدْنَٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا ۝٨ وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَٰعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْـَٔانَ يَجِدْ لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا ۝٩ وَأَنَّا لَا نَدْرِىٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ۝١٠﴾ (الجن، ٦ ـ ١٠).

تبدأ سورة الجن في آيتها الأولى بذكر أن نفراً من الجن يستمعون للقرآن وأنهم آمنوا بما سمعوه. ثم تسرد بصوت المتحدث في صيغة الجمع، أن الجن يعلم أن بعض منهم يكذب بشأن الله في الآية رقم ٤ من السورة. ومن الآية السابقة (الآية ٣)، يبدو أن الكذب والافتراء يتعلق باقتران الله برفيقة أنثى وأن له ولداً. والآية ٧ تعني أن الاختلاف حول الله يدور حول إن كان الله سيصل حقا بالعالم إلى نهاية يبعث فيها كل الخلق للحساب. وهذا بدوره يقدم سياق التنصت على السماء في الآية ٨. وعلى عكس رواية القصة في سورة الحجر وسورة الصافات، لا يوجد دليل على اختلاس السمع أو سرية السماء في سورة الجن. غير أن، هناك حراساً وشهباً تحرس السماوات، والحراسة هنا هي اللهب (الرصد) المخفي.

مقاومة السماء للتجسس واستراق السمع من الجن يعد تطورا جديدا. الآية ٩ من سورة الجن تعني أن الجلوس والاستماع إلى الملأ

السماوي الأعلى كان من الأشياء العادية المألوفة قبل ذلك، غير أن السماء قد أصبحت «الآن» محروسة. ولا يعطي النص دليلا أو إشارة على ما تغير، أو لماذا حدث ذلك التغير. مجموعة الطبري عن أساطير بداية الوجود والخلق، خاصة تلك الأساطير المتعلقة بإبليس كخازن على كنوز السماوات و/أو كونه في عداد الفئات الدنيا من الملائكة، قد تبدو في خلفية بعيدة عن المشهد الذي نقدمه هنا.

من الواضح من الآية ١٠ من سورة الجن أن الملأ الأعلى، والذي اعتاد أن تشارك به جميع المخلوقات السماوية لم يعد كذلك، وأن لذلك علاقة بتقرير مصائر البشر من خير أو شر. ونرى هذا الاختصاص في التعليق السابق عن رغبة البشر في معرفة آجالهم المذكور في الآية ٥. وهناك جانب آخر من المعلومات القيمة تتعلق بأي من البشر سوف يتمتع بالرشد ومن سيحرم منه. هذا المنع والتحريم من الاستماع النشط لما يتقرر في السماء وفي الملأ الأعلى يتسارع ويقوى باستعمال الشكل الثامن من فعل («يستمع») في الآية ٩، والذي يعطي إحساسا سلبيا ما للاستماع والتنصت. الشكل ذاته مستعمل في سورة الحجر للاستماع خلسة (استراق السمع) والتي تعني حرفيا سرقة السمع. وتكثف سورة الصافات هذا الجانب أكثر بوصف السعي لسرقة شيء بخطفه خطفا من السماء: ربما معلومات عن مصير البشر الذي تشير إليه سورة الجن.

فكرة أن هناك معلومات ومعارف معينة في السماء لابد أن تبقى بعيدا عن معرفة البشر هي فكرة معروفة من رواية عزازيل أو عزايل من أسطورة المراقبين السماويين للأرض، وهي مذكورة في الفصل الثالث. وهي في الأسطورة عن نقل معلومات عن أسرار التعدين، والزخرفة والتزيين، والكيمياء، وعلوم الأعشاب، وعلوم التنجيم،

ولكنَّ هناك عديداً من مجالات المعرفة تشمل معارف لا تختص بالمهارات والحرف، بل بمصائر البشر:

علمهم «أماصراص» التعاويذ والرقي وقطع جذور الأعشاب، وعلمهم «أرماروس» فك التعاويذ والرقي، وعلمهم «برقيال» علوم الفلك، وعلمهم «قوقرائيل» (معارف) العلامات والإشارات، وعلمهم «تامائيل» مراقبة النجوم، وعلمهم «أصدرائيل» مسار القمر وكيفية خداع البشر. وبكى الناس ووصل صوت بكائهم للسماء. (أخنوخ الأول. السفر ٨، ٣ ـ ٤)[١].

ويقدم سفر أخنوخ الأول ٨:٦ تفسيرا لرؤساء الملائكة ميخائيل، وصورافيل، وجبريل. فقد اشتكوا لله بأن عزازيل قد «أفشى أسرار السماء الأبدية الخاصة (والتي) علمها للإنسان». ويبقى ذلك غير مفسر بوضوح إن كانت تلك الأسرار هي أسرار المهارات أو المعارف المسبقة.

وتؤكد الإصحاحات اللاحقة من سفر أخنوخ الأول على خطورة تلك المعارف والمعلومات:

وكذلك الساهرون (مراقبو الأرض) الذين أتيت لتتشفع لهم ـ الذين كانوا قبل ذلك في السماء ـ (قل لهم)، «كنتم قبل ذلك في السماء، ولكن لم تكن كل أسرار السماء متاحة لكم، ولا تعرفون إلا الأسرار القليلة. أولئك الذين تدنسوا بنساء الأرض وبهذه الأسرار اقترفت النساء والرجال كل أعمال الشر على الأرض»، قل لهم «لذلك لن تنالوا سلاما. (أخنوخ الأول ١٦، ٢ ـ ٣)[٢].

إسم الأول «ياقون»، وهو الذي أغوى أبناء الملائكة: أحضرهم

---

(١) تشارلز وورث، «أسفار العهد القديم غير المعترف بصحتها»، ١ : ١٦.
(٢) المصدر السابق، ٤٧ : ١ ـ ٤٨.

إلى اليابسة، وأغراهم ببنات البشر. اسم الثاني «حشبائيل» هو الذي دل أبناء الملائكة القديسين على مخطط الشؤم، دفعهم لكي يدنسوا أجسادهم مع بنات البشر. اسم الثالث «جدرائيل»، هو الذي أرى البشر جميع الضربات المميتة، وهو الذي أغوى حواء وأرى البشر الترس والدرع والسيف القاتل وكل أدوات الموت، بيده كان كل هذا بيد سكان اليابسة منذ ذلك الوقت وإلى دهور الدهور. اسم الرابع «فنموائيل» هو من علم البشر الحلو والمر وأراهم أسرار جميع علمهم. وهو الذي علم البشر الكتابة بالحبر والبردي.

وهكذا ضل أناس كثيرون منذ الدوام وإلى الدوام وإلى هذا اليوم. فما ولد البشر لكي يؤكدوا صدقهم بالقلم والحبر. لم يخلق الإنسان مغايرا عن الملائكة. خلق ليبقى نقيا بارا. والموت الذي يفسد كل شيء كان قد عفا عنهم. ولكن معارفهم جعلتهم يهلكون. وبسبب هذا السلطان يفترسني الموت[1]. (سفر أخنوخ الأول ٦٩، ٤ ـ ١١).

ويستشهد «جينزبيرج» بأسطورة يهودية تقول: «بوسائل من فنون السحر التي تعلموها نصب الملائكة عزيل وعزازيل أنفسهم أسيادا على أقطار السماوات، وأجبرا الشمس والقمر والنجوم أن تكون خاضعة لهما لا لله»[2]. في ملاحظاته، خلط «جينزبيرج» الأسطورتين والتعليقات على أسس من علم فقه اللغات بأن شميحزا وعزايل (/ عزيل/ عزازيل) وعزى (والمتشابهات الاسمية) كلها تعني ذات الكائن. وقد يكون هذا مدعاة للجدل على أسس لغوية، ولكنه واضح من المصادر أن أساطير عزازيل وشميحزا، والتي أتت معا في سفر أخنوخ وما تلاه من أساطير، تعد كل منهما أسطورة مستقلة عن

(١) المصدر السابق، ٤٧ : ١ ـ ٤٨.
(٢) جينزبيرج، «الأساطير»، ١ :١٢٤.

الأخرى[1]. ويستمد الإصحاح السادس من سفر التكوين آياته من ١ إلى ٤ من أسطورة شميحزا فقط، ولكنه لا يذكر اسم شميحزا على وجه التحديد.

في أسطورة القرآن عن الجن التي نتناولها هنا، هناك تشابه واضح مع أسطورة عزازيل، ولكن لا يوجد أي تضمين لقصة شميحزا في سورة الكهف. قصة عزازيل تظهر في الرؤية النبوئية لإبراهيم. وفي الحقيقة، فإن أسطورة شميحزا تتكرر في الأسفار المشكوك في صحتها في أكثر من موضع ـ في اليوبيل ٤:١٥، ٢٢، و٥:١، وفي وصية البطاركة الاثني عشر (ربو ٥:٦، ودان ١ : ٧، ٣: ٦، نفتالي ٣: ٥). ويدمج «كليمنتين هوميليس» (١٢ : ٨ ـ ١٦) الأسطورتين مرة أخرى ولكنه يعزي سبب الشر في العالم والسبب في الطوفان الذي تلا انتشار الشر إلى تورط الملائكة مع بنات البشر في علاقات مدنسة.

يقدم سفر سليمان (والمحتمل أنه كتب في القرن الثالث الميلادي) أكثر التفاصيل قربا من تلك القصة القرآنية. كان سليمان قد وهب خاتما من أحد كبار الملائكة وهو الملاك ميخائيل ويتيح له ذلك الخاتم الهيمنة على الجن. واحد من أولئك الجن ويدعى «أورنياس» أخبر سليمان أن ولدا معينا سوف يموت. فسأله سليمان كيف عرف بما خططه الله في المستقبل:

أمرت أورنياس أن يمثل أمامي مرة أخرى وقلت له، «أخبرني كيف عرفت أن الشاب سوف يموت بعد ثلاثة أيام». فاستجاب قائلا: «نحن الجن نصعد لآخر أقطار السماء، ونحلق بين النجوم، ونستمع

(١) يرى نيكلزبيرج أن أسطورة شميحزا من أوائل الأساطير، والتي أضيفت إليها أول عناصر أسطورة عزايل: وعلى وجه التحديد نقل المعرفة للبشر ـ وانتهاء بظهور شخصية عزايل. (نيكلزبيرج، سفر أخنوخ الأول، ١٦٩ ـ ١٧٣).

للقرارات التي يصدرها الله التي تتعلق بحياة الناس. ثم نهبط ولكوننا نتحول نقوم بالتدمير، إما بالهيمنة، أو بالنار، أو بالسيف، أو بالصدفة». سألته: «قل لي إذن، كيف لكم وأنتم من الجن أن تكونوا قادرين على الصعود إلى السماء». أجاب: «أي أشياء تحدث في السماء تحدث بذات الوقت والطريقة أيضا على الأرض، فالكائنات المسؤولة في السماء والقوى العلوية تطوف طائرة في السماء ومخولة أن تدخل إلى السماء. ولكننا نحن الجن نكد ونتعب لأنه ليس لنا قواعد ننطلق ونصعد منها ولا قواعد نستريح فيها، لذلك نسقط من الأعالي كما تتساقط أوراق الشجر ويظن البشر الذين يروننا أننا نجوم تهوي من السماء. وهذا غير صحيح أيها الملك، بل الأحرى، نحن نسقط بسبب ضعفنا، وحيث إنه لا يوجد ما يمكن أن نتعلق به، نسقط كشهب من الضوء والبرق على الأرض، وقد نحرق مدنا أو نشعل النار في الحقول التي نسقط فيها. ولكن نجوم السماء لها ما يمسكها ومثبتة في قبة السماء»[١]. (الآيات من ١١ إلى ١٧).

في تلك الرواية من الأسطورة، فإن اللهب المتألق ليس من حراس السماء، ولكنه الجن المتساقط ذاته. والقصة التي توازي إلى حد كبير الرواية القرآنية، تؤكد على أن الجن يسعى لمعرفة معلومات عما سيحدث في المستقبل وما يأتي من الزمان. ويمضي النص في سفر سليمان ليقرر أن الشاب مات بالفعل بعد ثلاثة أيام، وكانت معلومة الجن دقيقة وصحيحة.

وتركز رواية أخنوخ عن أسطورة عزازيل على معارف الفنون المحرمة على البشر والحرف التي جلبت إلى الأرض من مناطق سماوية على أيدي الساهرين أو مراقبي الأرض في عصر ما قبل

(١) شارلز وورث، «أسفار العهد القديم غير المعترف بصحتها»، ٩٨٣ : ١.

الطوفان. سفر سليمان، مثل الأسطورة القرآنية، يصف تجسس الجن المستمر واستراقهم السمع على الملأ الأعلى. والموقف المدون في سفر سليمان هو موقف لا ينطبق على القرآن ـ فالجن لم يعد باستطاعته الحصول على معلومات عن المخططات السماوية ولا عن المصائر، طبقا للآية ٧٢: ٩، ولكنهم اعتادوا القيام بذلك. لقد تغير شيء ما.

تصف الأسطورة القرآنية عن الجن المتجسس على السماء المجمعة من أربع سور، المجهودات التي يقوم بها الجن للتوصل لمعلومات عن مصائر البشر، وربما أيضا عن مصائرهم التي تتقرر في السماوات العلى، بالتنصت على الملأ الأعلى. ويأتي تأثير هذا السرد للتأكيد على الحائل والمانع والحاجز بين ما هو معلوم ومعروف في السماء (الكتاب) وما يكشف عنه للبشر على الأرض (القرآن). وعلى عكس الرواية في سفر سليمان، يفترض القرآن ضمنا أن مجهود الجن وسعيه لا ينجح عادة. فالسماء محروسة بعناية.

هناك معنى آخر قام بتفحصه «جاروسلاف ستيتكيفيتش»، حيث إن مكان تواجد الجن يعلم الحدود الفاصلة بين السماء والأرض. وهو يشير إلى أن الرجم الذي يقوم به الحجاج في آخر أيام الحج في منى يحدد الحدود بين الدوائر المقدسة في مكة والعالم الذي يلي تلك المواضع المقدسة[1]. هناك تفسير أسطوري صغير وبسيط لطقس رجم تلك الأعمدة، غير أن الإيمان الشعبي العام يقرن تلك الحصى الثلاث التي يرجم بها بالشيطان، كما هو بشخصه، فهو يستحق الرجم. غير أنه قبل تشريع الحج الإسلامي، كان الحجاج في الجاهلية أيضا يرجمون أعمدة منى في يوم مغادرتهم، كما ذكر ابن

(١) ستيتكيفتش، «محمد»، ٤١ ـ ٤٨.

اسحق، دون إشارة لأي شيطان أو جن[١]. وقد كان يعد طقسا للفصل بين أيام الحج المقدسة والمغادرة للأيام العادية. يقارن «ستيتكيفيتش» هذا الرجم بكوم الحصى الذي أقامه لابان ويعقوب لتحديد الحدود الفاصلة بين أرضيهما (سفر التكوين ٤١، ٤٤ : ٥٢). كانت كومة الحصى بمثابة شهادة على التعاقد والاتفاق على الحدود، ولكن كان لها أيضا وظيفة طقسية أخرى تمنع كلا من ليبان أو يعقوب من المرور خلف الحد ليقوم بعمل ضار بالآخر. ويشير «ستيتكيفيتش» إلى أن كومة الحصى الناجمة عن الرجم في منى لها مظهر كاشف آخر كمكان قام فيه سبعون رجلا وامرأة واحدة بالدخول في عهد مع محمد بقبول نبوته، ولا يجعل ذلك من المكان مجرد حد، بل مكان عهد مماثل للوظيفة الثنائية لكومة حصى يعقوب ـ ليبان.

وعلى ضوء الاقتران الشائع بين الجن والخرائب والأماكن الخلوية، فإن أكوام الحصى تلك قد تشكل الحدود بين الأماكن المأهولة التي يهيمن عليها البشر والأماكن الموحشة التي يهيمن عليها الجن. خلف ذلك الحد وتلك العلامة، يجب على البشر أن يدافعوا عن أنفسهم بوسائل سحرية وطقسية أو يعقدوا معاهدات مع سادة جن البرية.

ويشير «ستيتكيفيتش» إلى أن الصلة بين كومة الحصى والشيطان تمر عبر البرهان اللغوي للوثن، وهي كلمة عربية تعني رمزا مقاما وله جذور حميرية وتعني علامة حدودية. وهو يزعم أن هناك علاقة مماثلة بين الرجم وتسميتها الشائعة، جمرات، والتي تعني حرفيا «قطعاً نارية ملتهبة» ولكنها أصبحت تعني ركام من الحجارة وتلال من الحصى، وهو الوصف العام للأعمدة الثلاثة بمنى.

---

(١) ابن هشام، «محمد»، ٩٠ ـ ٩١.

في سياق حكايات تجسس الجن على السماء، من المذهل أن «القطع الملتهبة» (وهي هنا الشهب في شكل مغاير ـ شهاب، مبين، أو رصد) تميز تحديدا الأسطورة. وسواء إن كان الجن مطارد بشهاب أو أنه ذاته هو بالفعل الشهاب وهو يهوي من السماء، فإن ضوءه يعلم الحدود بين نطاق الأرض بمعارفها المحدودة ونطاق السماء بعلومه ومعارفه غير المحدودة. الحراس المراقبون في السماوات يرجمون الجن. وعلى الأرض يقوم الحجاج المغادرون للأماكن المقدسة برجمهم. وفي كلا المكانين، يعلمون الحدود بين نطاق المقدس والمحرم (الحرام) وبين باقي العالم.

تحفظ أسطورة تجسس الجن الفكرة الرئيسة للقدر في سورة الحجر كفاصل بين المعرفة السماوية والمعرفة البشرية ومعارف الجن المحدودة، وأيضا محدودية قدرة البشر والجن على إدراك ومعرفة أسرار المستقبل.

قصة إبليس

آدم وإبليس

تُسرد قصة إبليس في سورة الحجر باستفاضة في الآيات من ٢٦ حتى ٤٢ أو ٤٤، تلي إعلاناً من الله، مقدماً بضمير المتحدث في صيغة الجمع «نحن»، معلنا معرفة الله الكلية وأنه بكل شيء عليم. وتستمر الآية ٢٦ بضمير الجمع «نحن»: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾. تلك الإشارة إلى خلق البشر (الإنسان) تتبع ما ورد في الآية ٢٣، حيث يقول الله: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِۦ وَنُمِيتُ وَنَحْنُ ٱلْوَٰرِثُونَ﴾. بعد ذلك بآيتين، ينتقل الوصف من الفعل الجماعي للسماء للفعل الفردي لله، من «نحن» إلى «أنا». وتتوازى الآية ٢٨ من سورة الحجر مع الإعلان في سورة ص (الآية ٧١)، باستثناء أن الطين الذي خلق

منه الإنسان أصبح أكثر تحديدا. هذا التحديد يدل على زاوية جديدة في قصة إبليس: وهو المقارنة الموازية بين إبليس وآدم.

تضع بداية قصة إبليس في سورة الحجر إبليس وجنسه من الجن في مقارنة مع آدم (الذي لم يكن قد تسمى بعد حتى هذا الموضع) وكل جنس البشر. الجن من أوائل المخلوقات التي خلقت، ولكن البشر هم من ذكروا أولا:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٦﴾ وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ ﴿٢٧﴾﴾ (الآيات ٢٦: ٢٧)

تماثل وتناظر الآيتان يبدو بشكل أفضل في اللغة العربية:

يمكن للمرء أن يتبين بوضوح العلاقة المتقاطعة في بدايتي الآيتين:

﴿خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ﴾ ﴿وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ﴾.

خلق الإنسان يتأكد بذكره أولا، غير أن عكس المفعول به والفعل في الآية الثانية يوازن التأكيد الأول، ويعطي بروزا وأهمية للجن. وحتى ازدواج «من» يوازن بقية الآيتين، فالثانية التي لها نفس الإيقاع وأنماط الصوت. كلا من كلمتي نهاية الآيتين، مسنون وسموم، مشتقات لفظية من الجذر التضعيفي لـ «س ـ ن ـ ن»، و«س ـ م ـ م». وهناك أيضا تناظر متقارب في الإيقاع داخل الآية الأولى ذاتها: إنسان ومسنون.

باقي القصة يبنى تلك الازدواجية الشعرية عبر ثلاث طرق. الأولى، أن الآيات تواصل الحديث بضمير المتكلم الجمع في الآيات السابقة من السورة، بينما الآيات التالية تعد علامة على أول انتقال للتحدث بضمير الفرد. الثانية، إذ، والتي تعلم عادة بداية وحدة أدبية، تقدم للآية التالية (الآية ٢٨: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾. الثالثة، الطبيعة الشعرية للآيتين

تقف بمفردها مستقلة عما يليهما. ما يسبقهما أيضا له إيقاع ولكنه يبقى مستقلا عن مقدمة قصة إبليس بصيغ بيانات الروايات حيث يتم التعرف على الله بأسماء إلهية خاصة متعددة، وهي في هذا القص، حكيم وعليم.

هاتان الآيتان على ذلك، لهما دور إشاري، في تأسيس الفكرة الرئيسة لما يليهما من آيات. تعبير ﴿مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ يتكرر مرتين في النص التالي: مرة من الله (الآية ٢٨) ثم مرة أخرى على لسان إبليس (الآية ٣٣). وهي تؤسس مقارنة، ولكنها تؤسس أيضا توازياً، بين الجن والإنس، وكلاهما يتم التعريف به من خلال المادة التي صنع منها. الله خلق كلاً من الجن والبشر. وهما من أصل عام مشترك. فالجن والبشر ذكرا كثيرا معا: كلاهما له روح شريرة (شياطين)، على عكس الأنبياء (٦ :١١٢)، وقد يتماثلان معا (٦ : ١٣٠)، في أمم من كل نوع منهما قد زج بها في النار في عهود قديمة (٧:٣٨، ٤١ : ٢٥)، وسوف يحدث ذلك مرة أخرى في المستقبل (٧:١٧٩، ٣٢ :١٣)، وقد يغويان معا في محاولات منهما معا للإتيان بشبيه للقرآن (١٧ :٨٨)، وكلاهما خلق لعبادة الله (٥١ : ٥٦)، كلاهما قد يغويان لمحاولة النفاذ من أقطار السماء (٥٥ : ٣٣). وأخيرا، وبشكل متميز، كلاهما عرضة لوسوسة الشر والشرير (الوسواس الخناس) في سورة الناس (١١٤: ٤ ـ ٦).

من خلال ذلك التوازي المستمر، يتشارك الجن والبشر في غرض عام من خلقهم ـ أن يعبدوا الله ـ ومصير عام مشترك ـ إما الجنة أو النار. آيات كثيرة تذكر الجن الذي سينتهي مصيره إلى النار[١].

---

(١) سورة الأنعام آية ١٢٨، سورة الأعراف آية ٣٨، ١٧٩، سورة سبأ آية ١٢، سورة فصلت آية ٢٥، وسورة الأحقاف آية ١٨.